B
783
.E74
S26
IMS

The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
Toronto, Ontario

Plotinus B 783

"Der Einfluß Plotins auf Giordano Brunos Degli Eroici Furori."

(Ein Beitrag zur Philosophie der Renaissance.)

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der hohen Philosophischen Fakultät der Großherzoglich
und Herzoglich Sächsischen Gesamt-Universität Jena

vorgelegt von

Julie Sarauw.

The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
Toronto, Ontario

Druck von Robert Noske, Borna-Leipzig
Großbetrieb für Dissertationsdruck
1916.

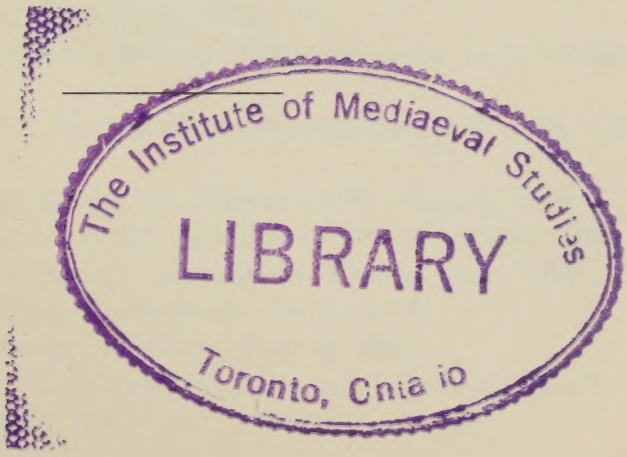
Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Professor Dr. Eucken.

Jena, den 6. Mai 1916.

Pierstorff,
dz. Dekan.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
A. Literaturverzeichnis	VII
B. Vorbemerkung	1
I. Einleitung	2
II. Der Neuplatonismus in Italien.	
1. Geschichtliches. Die Platonische Akademie zu Florenz	4
2. Literarisches. Die neuplatonische Dichtung der Renaissance	7
3. Auszug aus Giordano Brunos „Eroici Furori“	11
III. Neuplatonischer Einschlag in dem Weltbild Giordano Brunos	20
Berührungspunkte in den Hauptlehren Brunos und Plotins:	
a) Begriff der Gottheit	24
b) die Weltseele	29
c) die Ideenlehre	32
d) die Seele	36
e) die Lehre von der Seelenwanderung	46
f) Platonische und neuplatonische Bilder und Gleichnisse	47
g) die Materie	48
h) Idee der doppelten Unendlichkeit	49
i) Lehre von der Zeit	51
k) Heroische Lebensauffassung	51
IV. Schlußbemerkung	52



Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/dereinflubplotin00sara

A. Literaturverzeichnis.

Giordano Bruno, Le Opera Italiane (P. de Lagarde). Gottinga 1888.

Jordani Bruni Nolani, Opere Latine Conscripta (F. Tocco et H. Vitelli). Florentiae MDCCCLXXXIX.

Jordanus Brunus Nolanus, De Umbris Idearum (S. Tugini). Berolini 1868.

Felice Tocco, Le Opere Inedite di Giordano Bruno. Napoli 1891.

Felice Tocco, Le Opere Latine di Giordano Bruno, esposte e confrontate con le italiane. Firenze 1889.

Plotini Opera (F. Creuzer). Oxonii MDCCCXXXX.

H. F. Müller, Plotins Abhandlung *περὶ θεωρίας*. Berlin 1875.

C. H. Kirchner, Die Philosophie des Plotin. Halle 1854.

Richter, Neuplatonische Studien. Halle 1864.

R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker. Leipzig 1911.

R. Eucken, Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie. Leipzig 1906.

H. Höffding, Den nyere Filosofis Historie. Köbenhavn 1894.

B. Bauch, Geschichte der Philosophie. Berlin 1913.

W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie. 1911.

Chr. Bartholmèss, Jordano Bruno. Paris 1846.

F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nikolaus von Cusa. Bonn 1847.

M. Carriere, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. Leipzig 1887.

C. S. Barach, Über die Philosophie des Giordano Bruno. Philosophische Monatshefte Bd. 13. Leipzig 1877.

Herm. Brunnhofer, Giordano Brunos Weltanschauung und Verhängnis. Leipzig 1882.

A. Riehl, Giordano Bruno. Ein populär-wissenschaftlicher Vortrag. Leipzig 1889.

A. Riehl, Eine Erinnerung an den 17. Februar 1600. Leipzig 1900.

A. Lasson, Giordano Bruno. Preuß. Jahrbücher Bd. 52. Berlin 1883.

L. Kuhlenbeck, Giordano Bruno. Gesammelte Werke. Jena 1907.

F. Überweg, Geschichte der Philosophie. Berlin 1901.

E. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Leipzig 1881.

A. Gaspary, Geschichte der italienischen Literatur. Straßburg 1885.

Hirzel, Der Dialog. Leipzig 1895.

K. Sieveking, Die Geschichte der neuplatonischen Akademie zu Florenz. Göttingen 1812.

R. F. Arnold, Die Kultur der Renaissance. Berlin 1914.

Burckhardt, Die Kultur der Renaissance. Leipzig 1904.

Michelagnolo Buonarrotti, Rime e Lettere (Asconio Condivi). Firenze 1858.

Francesco Petrarca, Rime (G. Leopardi e E. Camerini). Milano 1884.

Dante Alighieri, Tutte le Opere. Oxford 1804.

Ranke, Zur Geschichte der italienischen Poesie. Bd. 51—52 der Sämtl. Werke. Leipzig 1888.

K. Brandi, Das Werden der Renaissance. Göttingen 1908.

B. Vorbemerkung.

Diese Arbeit ist ein Versuch, den Einfluß Plotins auf den größten Philosophen der Renaissance, Giordano Bruno, innerhalb des Rahmens eines seiner Werke zu beleuchten.

Die Beziehungen der beiden Philosophen zu früheren Denkern, namentlich zu Plato, mußte dabei unberücksichtigt bleiben; auch ist in der Darstellung ihrer Lehren nur das hervorgehoben, was Berührungspunkte oder Gegensätze bietet.

Bei der Zusammenfassung der Hauptgedanken aus „Degli Eroici Furori“ habe ich mich bemüht an der Sprache und Ausdrucksweise Brunos möglichst wenig zu ändern, um einen Begriff von dem Geist der Dichtung zu geben.

I. Einleitung.

Die im Neuplatonismus eröffnete Gedankenwelt hat tief auf die Menschheit eingewirkt. Durch Jahrhunderte hindurch hat sie die Gestaltung des gesamten Geisteslebens beeinflußt, und das neuerwachte Interesse der Gegenwart für die Weltanschauung Plotins deutet darauf hin, daß ihr eine zeitüberlegene Macht innewohnt.

Bald offen hervortretend, bald als heimlicher Unterstrom im Dienste einer anderen Lehre hat der Neuplatonismus seit seinem ersten Erscheinen nicht wieder aufgehört die Geister zu beschäftigen. Im Ringen um die Weltherrschaft unterliegt er dem Christentum, wirkt aber, äußerlich besiegt, in den Lehren der späteren Kirchenväter durch das Mittelalter fort, bis er im Zeitalter der Renaissance wieder offen ans Tageslicht tritt in der Platonischen Akademie zu Florenz. Diese hatte sich die Aufgabe gestellt, die Philosophie Platos neu zu beleben, an die Stelle Platos ist aber bald die der Zeitstimmung verwandtere Lehre Plotins getreten. Die starke Entwicklung des Individualismus gewährt der subjektiven Empfindung einen weiten Spielraum, die wieder in der Kunst und Literatur ihren höchsten Ausdruck findet. Hier herrscht aber nicht mehr die griechische Klarheit und Plastik, sondern das moderne Ideal freischwebender Stimmung, die das Titanenhafte liebt und sich in das Grenzenlose, Unendliche verliert. Dieser Kunst ist die Philosophie der Renaissance aufs nächste verwandt. Der schrankenlose Raum ist für Giordano Bruno die Werkstätte eines unendlichen Geistes, der wie ein Künstler die Welt von innen heraus gestaltet. Der Gedanke aber, daß die Gottheit ihrem Wesen nach als unendlich aufgefaßt werden muß, ist schon von Plotin ausgesprochen worden, dessen durch die Akademie vermittelter Einfluß in den Werken Giordano Brunos klar hervortritt. Steht auch Plotin hier im scharfen Gegensatz zu der ursprünglichen griechischen Auffassung,

die das Unendliche dem Chaos gleichsetzte, so ist doch seine Lehre durchaus auf die griechische Philosophie gegründet. Geschichtlich ist der Neuplatonismus eine Weiterbildung der nacharistotelischen Subjektivitätsphilosophie und wäre ohne die Übergangsstufe einer absoluten Skepsis nicht denkbar. Wie alle Schulen der sinkenden griechischen Kultur wenden die Neuplatoniker ihr Interesse von der Wirklichkeit dem eignen Innenleben zu. Ein Loslösen von der sinnlichen Welt und eine Einkehr der Seele in sich selbst ist ihnen der Weg zur Erreichung einer höheren Wahrheit, die weder Denken noch Sinne übermitteln können. Es handelt sich hier nicht nur um einen Zweifel an der sinnlichen Welt, sondern um einen absoluten Zweifel an der Wahrheit aller Erkenntnis. Die Sinne täuschen — das begriffliche Denken vermag uns keine Wahrheit zu übermitteln —, so wird ihnen auch das Intelligible nur eine Mittelstufe. Weit hinaus über alles begriffliche Denken liegt ihnen die unergründliche Ursache alles Seins.

Nicht der wirkliche Inhalt des Denkens ist ihnen das Höchste, sondern was als der unerkennbare Grund vorausgesetzt wird. Zwar sind sie von Plato ausgegangen und wollen Platoniker heißen, ihre Umbildung der platonischen Lehre ist aber im letzten Grunde durchaus ungriechisch. Bei Plato herrscht noch der Glaube an eine Möglichkeit der Erkenntnis; von einer höheren, über alle Begriffe hinausliegenden Stufe weiß er nichts. Während bei Plato Erkenntnis des Wirklichen das Höchste bleibt, handelt es sich hier um ein Ziel, das über alles Denken hinausliegt — ein Versetzen der Wirklichkeit in ein Innenleben des Geistes. Bei Plato und Aristoteles ist das höchste Ziel ein Durchleuchten des Daseins vermittels denkender Erkenntnis, hier eine Vereinigung mit dem Undenkbaren, Unendlichen im subjektiven Gefühl — in der Ekstase.

Mit der spätesten Antike teilen die Neuplatoniker die Gleichgültigkeit gegen alles Äußere. Fragen, die sich auf den Staat und die Bedingungen für das Zusammenleben der menschlichen Gesellschaft beziehen, berühren sie nur nebenbei. Ihr Hauptinteresse ist die Religion. An Stelle der Erkenntnis des Wirklichen tritt jetzt das Gefühlsleben. In wissenschaftlicher Fassung

verbindet sich hier eine religiöse Gedankenwelt mit griechischer Philosophie, deren letzte Entwicklungsstufe sie bildet. Noch einmal faßt Plotin die Gesamtweisheit der Hellenen zur Einheit zusammen, doch nur um sie im Geiste seiner Zeit umzudeuten. Was Abend- und Morgenland im unklaren subjektiven Gefühl ersehnt, erhält bei Plotin eine feste Begründung in der Ausbildung einer selbständig entwickelten Gedankenwelt. Einem System, das in der Idee einer absoluten, unerkennbaren Einheit gipfelt, werden in regelmäßiger Stufenfolge alle Formen des sinnlichen und übersinnlichen Seins eingereiht. Das Niedere ist dem Höheren verwandt und strebt zu seinem Ursprung zurück, so geht eine Bewegung — ein unendlicher Kreislauf — durch das All. Die Einzelseelen entspringen der Weltseele, die alles durchdringt und belebt. Da aber die Seele das Abbild der höheren und niederen Welt ist, kann sie durch Selbstanschauung zur Erkenntnis beider gelangen. Im Neuplatonismus ist Selbsterkenntnis der Anfang aller Philosophie. In seiner Weiterentwicklung richtet er sich aber bald aufs Objektive, denn das Objekt erscheint hier im Vergleich zu dem denkenden Subjekt als das Ursprüngliche. Es entwickelt sich ein Widerspruch. Die Subjektivität wird als das Höchste festgehalten, ihr aber zugleich das Absolute in unerreichbarer Ferne gegenübergestellt, nicht dem Denken, sondern nur dem Gefühl zugänglich. Höher als alles Denken steht den Neuplatonikern das selige Schauen des Einen. Dieser Lehre liegt ein unendliches Streben nach der Wahrheit zugrunde, die der Mensch in seinem eignen Denken nicht zu finden vermag. Eine tiefe Sehnsucht, eine weltfremde Stimmung, — hoher Flug der Gedanken und Reinheit der Gesinnung kennzeichneten die Lehre Plotins.

II. Der Neuplatonismus in Italien.

1. Die Platonische Akademie zu Florenz.

Während in Griechenland die Schriften späterer Platoniker auch im Mittelalter nie ganz vergessen wurden, war ihr Einfluß in dem übrigen Europa nirgends namhaft. Erst das Zeitalter

der Renaissance bringt mit einer bewußten, allseitigen Hinneigung zur Antike ein Wiederaufleben antiker Weltanschauung.

Anders gestaltet sich diese Bewegung in Italien als im Norden. Es handelt sich hier nicht um tote Gelehrsamkeit. Die Menge der noch vorhandenen Denkmäler, die Gebäude, Skulpturen und Inschriften erinnern die Italiener an ihre große Vergangenheit. Mit Stolz fühlen sie sich als Erben dieser unendlich reichen Kultur, die sie wieder ins Leben zurückrufen möchten, und wenden sich mit leidenschaftlichem Interesse den Handschriften zu, die für Quellen aller Erkenntnis gehalten werden. Vermittelt wird den Zeitgenossen das Verständnis der klassischen Welt durch die Tätigkeit der Humanisten. Petrarca hatte durch seine Dichtungen Liebe und Begeisterung für das Altertum in weite Kreise getragen. Obgleich ihm ein volles Verständnis für die Bedeutung der hellenischen Kultur fehlt, hat ihn doch seine Bewunderung für Plato zum Vorläufer der neuplatonischen Bewegung gemacht. Die ersten Anregungen zum Studium des Griechischen gehen auf ihn und Boccaccio zurück. Gefördert wird diese Bewegung, die die ganze Kultur des Abendlands umgestalten soll, durch griechische Flüchtlinge. Es ist namentlich zu Florenz, wo die griechische Sprache und Philosophie dauernd eine Stätte findet. Hier wirkten Chrysoloras, Coluccio Salutati und Bruni, und hier gründete Cosimo die berühmte neuplatonische Akademie. Unter den Griechen, die 1438 zum Unionskonzil kamen, befand sich auch der achtzigjährige Plethon. Durch zündende Beredsamkeit erweckte er in Florenz Begeisterung für die Lehre Platos, die von ihm mit der Philosophie der Neuplatoniker identifiziert wird. Hier verfaßte er seine Schrift über Plato und Aristoteles.[1]) Eine Erwiderung erfolgte durch Gennadios. Dies war der Anfang der bekannten philosophischen Fehde über die Bedeutung der Lehren Platos und Aristoles'. Sie wurde auf beiden Seiten mit großer Heftigkeit geführt, diente jedoch dazu, die Philosophie Platos in Italien allgemein bekannt zu machen. Doch schon vorher hatte ein kleiner Kreis von Gelehrten der Lehre Platos ein lebhaftes Interesse

[1]) *περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται.*

zugewandt. Es war die Anregung Plethons gewesen, die zuerst Cosimo auf den Gedanken einer Erneuerung der Platonischen Akademie brachte, und als er in dem Sohn seines Leibarztes, Marsiglio Ficino, ungewöhnliche Gaben erkannte, behielt er ihn in seinem Hause, um ihn ganz für seinen Lieblingsgedanken, Erweckung platonischer Denkart unter den Florentinern zu erziehen. So wurde sein Geist von frühster Jugend mit der Gedankenwelt Platos erfüllt, und seiner Vermittelung verdankt das Abendland die tiefgehendste Bewegung der Renaissance. Die Akademie bestand aus einer Gemeinschaft von Freunden, verbunden durch gleiche Gesinnung, welche eine religiös-philosophische Gemeinde bildete. In heiterer Geselligkeit, verschönert durch maßvollen Genuß, suchten sie den Geist des sokratisch-platonischen Kreises neu zu erwecken. Den Rahmen ihrer geistvollen Zusammenkünfte bildete die schöne italienische Natur. Zu den Mitgliedern gehörten, außer den Mediceern, Leo Batista aus dem Geschlecht der Alberti, Christofero Landino, Benedetto Accolti, Alamanno Rinuccini, Guido Donati, der Improvisator Ugolino, Bernardo Nuzzi und Pietro de Pazzi. Ferner Giovanni Cavalcanti, an den die für die Deutung platonischer Lehren wichtigsten Briefe Ficins gerichtet sind. Auch Pico della Mirandola, der zuerst Aristoteliker gewesen, wurde durch Ficin in die neuplatonischen Ideen eingeweiht. Die Sehnsucht nach Vereinigung mit dem göttlichen Einen führt ihn einer schwärmerischen Mystik zu und ließ ihn in Geheimlehren eine Offenbarung göttlicher Kraft suchen.

Da es hauptsächlich ein religiöses Bedürfnis war, welches die Florentiner Platoniker vereinigte, ist es leicht erklärlich, daß bald Plotin an die Stelle Platos trat, ohne daß sie sich jedoch über diese Verschiebung klar wurden. Glaubten doch auch die christlichen Alexandriner sich mit Plato in Übereinstimmung. Was jene erstrebten, war vor allem eine Verschmelzung von Religion und Philosophie. Durch die Pflege platonischer Ideale wurde eine ästhetisch-intellektuelle Atmosphäre geschaffen, welche die Geselligkeit der besten Florentiner verklärte und weit über die Grenzen Italiens hinaus fortwirkte. In der großen Menge aber, die kein höheres Gesetz kannte als das eigene Ich, führte der schrankenlose Subjektivismus einer individualistischen Kultur

bald eine allgemeine Entsittlichung herbei, die sich in Verbrechen von unerhörter Grausamkeit kund tut. Gegen die immer weiter vordringende Demoralisation treten dann mönchische Bußprediger auf. Noch einmal siegt der Geist des Christentums in der mächtigen Persönlichkeit Savonarolas. Das lebensfrohe Florenz liegt ihm reuig zu Füßen, und unter den Büßern befinden sich auch die Platoniker.

2. Die neuplatonische Dichtung der Renaissance.

Trotz ihres kurzen Bestehens hat die Akademie tief auf das Geistesleben Italiens eingewirkt. In der neuplatonischen Lehre fanden die großen Künstler der Renaissance das Ideal der Schönheitsmystik, welches sie in unvergänglichen Werken der Malerei, der bildenden Kunst und Literatur verherrlichen. Gigantische Leistungen ungezügelter Kraft und Schöpfungen ruhiger idealer Schönheit erheben die Kunst zu dem höchsten Gipfel menschlichen Könnens.

In der Literatur ist die platonische Dichtung vorbereitet durch eine übersinnliche und vergeistigte Liebeslyrik, die ihren Ursprung in den Minneliedern der Troubadours hat. Eine Verschmelzung dieser höfischen Poesie mit philosophischen Ideen finden wir bei Guido Guinizelli. Weiterentwickelt wird der „dolce stil nuovo“ durch Cavalcanti, der in seinen Canzonen das Wesen der erotisch-philosophischen Liebe definiert. Bei Dante ist die Liebe Religion. Die Seele sucht Gott, und wenn sie den göttlichen Funken in einer anderen Seele findet, verlangt sie nach dieser. Petrarca dagegen betet weniger das Ideal an als die äußere Erscheinung der Geliebten.[1])

[1]) Anklänge an neuplatonische Lehren finden sich jedoch im Sonett 108, Rime, p. 163:

In qual parte del Ciel, in quale idea
Era l'esempio onde Natura tolse
Quel bel viso leggiadro, in ch'ella volse
Mostrar quaggiù quanto lassù potea?

Ferner im Sonett 38. In Morte di Madonna Laura p. 281:

Quel Sol che mi mostrava il cammin destro
Di gire al ciel con gloriosi passi,
Tornando al sommo sole, in pochi sassi
Chiuse 'l mio lume e 'l suo carcer terrestro.

Neuplatonische Ideen enthält Matteo Palmieris didaktisches Gedicht: „Città di vita“, das für ketzerisch erklärt und mit abergläubischer Furcht in der Laurentinischen Bibliothek gesondert aufbewahrt wurde.

Ganz im Sinne Plotins faßt Ficin die Liebe auf als Sehnsucht der Seele nach ihrem Urquell. Die Schönheit ist ihm die göttliche Spur in den Dingen, ein Widerschein göttlichen Geistes, der in die Sinnenwelt hineinleuchtet — ihr nicht eigen, sondern dem wahren Sein. Der Seele ist sie ein längst Bekanntes — denn nur das sonnenhafte Auge vermag es, die Sonne zu erkennen —, eine Erinnerung an eine frühere Existenz im Reiche des Geistes, ein ihr innerlich Verwandtes, das sie in freudige und heftige Bewegung versetzt. Von der Sinnenschönheit aber wendet sie sich zu dem, dessen Scheinbild sie ist.

Dieselben Ideen finden wir in Benivienis Canzonen über die göttliche Liebe. In mystischen Bildern schildert er, wie die irdische Schönheit, welche der Seele entspringt, in der verwandten Seele Liebe erweckt, um sich dann von der sinnlichen Schönheit zu dem göttlichen Urbild zu erheben. Von dem „dolce error“ wendet sie sich zu dem Urquell aller Schönheit:

Di grado in grado
se nell' increato Sol torna
ond' è formato.

In den Gedichten der Vittoria Colonna vereinigen sich christliche und platonische Ideen. Platonische Mystik enthält auch die Lyrik Michelangelo Buonarottis. Der Ausdruck ist oft dunkel. Ein starkes Gefühl ringt mit dem sprachlichen Ausdruck, um das Unaussprechliche auszusprechen. Bei keinem der italienischen Lyriker ist das Göttliche der Schönheit stärker betont. Sie ist ein Strahl des Ewigen, dem Menschen verliehen, um ihm das Dunkel des irdischen Daseins zu erleuchten.[1])

Dieser Gedankenwelt gehören Giordano Brunos „Eroici Furori“ an.

Von allen Werken des Nolaners zeigt dieses den neu-

[1]) Rime p. 211 Sonetto III, p. 213 Sonetto V, p. 224 Sonetto XI, p. 216 Madrigale I, p. 226 Madrigale VII.

platonischen Einfluß am deutlichsten. Es ist „Plotin im Gewande der italienischen Spät-Renaissance“ (Lagarde). Bruno bezeichnet sich bei der Herausgabe des „Candelajo“ als „Academico de nulla Academia“, seine „Eroici Furori“ aber zeigen, daß er jener Gemeinde auserlesener Geister, der schon lange vor seiner Geburt erloschenen neuplatonischen Akademie angehörte. Wie ihre Werke besingen auch seine „Eroici Furori“ die stufenweise Erhebung von der Vielheit der Erscheinungswelt zur Einheit, bis zur höchsten irdischen Glückseligkeit, der Vereinigung mit dem All-Einen.

Dieses Werk besteht aus einundsiebzig Sonetten und drei Kanzonen, begleitet von erläuternden Prosatexten in Dialogform. In seiner Lyrik ist Bruno von Benivieni und Petrarca vor allem aber von Tansillo beeinflußt; dem letzteren sind verschiedene der Sonette entlehnt. Diese sind formgewandter und harmonischer als diejenigen Brunos, in denen nicht immer eine klare Form der Tiefe und Schönheit des Gedankeninhalts entspricht. Eine Erklärung dafür, daß Bruno — der so ausgesprochen Künstlernatur ist — in seinen Werken keine größere Formschönheit erreicht, gibt er uns selbst im ersten Dialog. Er hat sich oft der dichterischen Anregung verschließen müssen, da es ihm an Muße fehlte, wie auch gänzlich an würdigen Gönnern und Beschützern:

„E' da credere che piu volte et per piu caggioni le rebutasse, trá le quali possono esser queste. Prima perche come deue il sacerdote de le muse non há possut' esser' ocioso, perche l'ocio non puó trouarsi lá doue si combatte contra gli ministri, et serui de l'inuidia, ignoranza, et malignitade. Secondo per non assistergli degni protectori et defensori che l'assicurassero, iuxta quello.

Non mancaranno (ó Flacco) gli Maroni,
Se penuria non è de Mecenati.“ [1])

Dann auch fühlte er sich in erster Linie zu ernsten philosophischen Betrachtungen verpflichtet, die den schönen Musen als Erzieher vorangehen sollten. Es folgt ein Angriff auf die

[1]) Le opere italiane di Giordano Bruno, Lagarde p. 623, 34.

Regelmacher der Dichtkunst, die vermeinen, der Poesie Gesetze vorschreiben zu können und nicht bedenken, daß diese Regeln den Werken der Dichter entnommen sind, und daß es ebensoviele Arten und Gattungen der Dichtkunst geben muß, als es wahre Dichter gibt. Wie berechtigt dies auch an und für sich ist, spricht doch hieraus eine gewisse Nichtachtung der Form, die noch stärker in den übrigeu Werken Brunos hervortritt.

Der die Sonette begleitende Kommentar besteht aus Dialogen, eine Kunstform, die von den Humanisten wieder eingeführt wurde, als die am besten für die Erörterung wissenschaftlicher Fragen geeignete. Das Überströmen von neuen Anschauungen und Gedanken, welches durch die vielen Erfindungen und Entdeckungen, durch das Wiederaufleben der Antike und durch die ersten Forschungen auf naturwissenschaftlichem Gebiet erfolgte, rief eine allseitige Aufregung hervor und eine Flut von Problemen, für deren Lösung sich naturgemäß die Gesprächsform als die geeignetste ergab.[1]) Auch trat in der Geistesaristokratie der Renaissance die Geselligkeit in den Dienst der höheren Interessen, und hier, wo es galt, die geschlossene Weltanschauung des Mittelalters zu durchbrechen, werden auch die ersten Probleme des Daseins im Gespräch behandelt. Brunos Dialoge geben ein — wahrscheinlich — wirklichgetreues Bild von der leidenschaftlichen Aufregung — der Parteinahme für und wider —, womit die wissenschaftlichen Fragen in den Hörsälen der Universitäten behandelt wurden. Sie besitzen entsprechend kulturgeschichtliches Interesse auch durch die interessanten Streiflichter auf Sitten, Gebräuche und Charaktere.

In den „Eroici Furori“ ist die Szene des Gesprächs nicht gegeben, wohl weil sie nicht wie einige der in England entstandenen Dialoge der Wirklichkeit entnommen sind, sondern einem idealen Milieu. Die Namengebung der auftretenden Per-

[1]) S. Hirzel, Der Dialog S. 51. Immer hat eine stärkere Bewegung der Seele, mag sie nun von Natur dem Menschen eigen sein oder durch äußere Umstände in ihm hervorgerufen werden, die Neigung, sich zum Dialog zu gestalten.

sonen scheint darauf hinzudeuten, daß der Dichter sich hier wieder, in Gedanken, in seine Heimat versetzt. Die einzelnen Charaktere treten weniger hervor; die dramatische Form ist der lyrisch-didaktischen gewichen. Doch selbst in den „Eroici Furori", wo man dem Charakter des behandelten Gegenstandes entsprechend eine ruhige Betrachtung erwarten dürfte, herrscht eine Stimmung unendlicher, ewig unbefriedigter Sehnsucht, wechselnd zwischen höchstem Glück und tiefstem Leid, und auch hier spiegelt sich die leidenschaftliche Aufregung und die gährende Unruhe der Zeit wider.

3. Auszug aus Giordano Brunos „Degli Eroici Furori".

Wie Plato in seinem Gastmahl unterscheidet auch Bruno einen doppelten Eros, einen niederen, ungeflügelten, und einen höheren, geflügelten.

Nur von dem letzteren ist hier die Rede.

Die heroische Liebe ist Liebe des Zukünftigen und Abwesenden, die ihren Zweck mehr in der Stimmung sucht als im Besitz. Sie ist das Streben des Menschengeistes nach Erkenntnis, die nie gestillte Sehnsucht nach dem Urquell des Guten und Schönen.

Die große Menge kennt nur den einen Eros, den Trieb der blinden, irrationellen Begierde. Nur wenige vermögen es, ihr Sinnen und Trachten auf höhere Ziele zu richten, die sie dem allgemeinen Treiben entrücken, sie über das gewöhnliche, menschliche Maß hinaus veredeln.

Unter diesen unterscheidet Bruno zwei Arten.[1])

Die einen sind diejenigen, in welchen göttliche Geister Wohnung nehmen. Selbst unwissend und ungelehrt reden und wirken sie wunderbare Dinge, deren Ursache sie selbst nicht verstehen. Die Menge verehrt sie mit Recht, denn da es ihnen an eignem Geist gebricht, wird die Macht der Gottheit an ihnen offenbar.

Die anderen sind die, welche Klarheit und Schärfe des

[1]) Op. ital. Lagarde p. 640,22.

Geistes besitzen, Liebe zur Gerechtigkeit und Wahrheit, höhere Denkkraft, die entflammt ist im bewußten Streben nach der Idee.

Jene haben höhere Macht und Würde, denn sie sind Träger des göttlichen Geistes, diese dagegen sind mächtiger und würdiger, denn sie sind selbst göttlichen Geistes.

Ein bewußtes Streben nach Erkenntnis und göttlicher Anschauung macht sie gleichgültig und unempfindlich gegen das, was die Menge begeistert. Sie kennen keine Furcht und achten das Leben gering. Die Sonne der Erkenntnis hat in ihrer Seele einen göttlichen Drang angefacht, der ihre Geistesschwingen entfaltet und sie ihrem Urquell zuführt, ihre Gedanken und Gefühle kommen in Einklang mit der göttlichen Harmonie und dem gesetzlichen Ebenmaß, das allen Dingen innewohnt.[1]) Wer das göttliche Ziel berührt, wird selber zum Gott.

Doch nicht an alle ist das Sursum corda gerichtet, sondern nur an die, welche Flügel haben. Die geborenen Denker, die von der göttlichen Erkenntnis erleuchtet sind, müssen wachsam sein auf der hohen Zinne der Forschung, im Kampf gegen die finstere Unwissenheit. Nicht an geringe Dinge sollen sie die Zeit verschwenden.

Was wir gelebt haben, ist ein Nichts, was wir leben, ein Augenblick, was wir noch zu leben haben, zwar kein Augenblick, kann aber zum Augenblick werden, der zugleich ist und

---

[1]) Op. ital. Lagarde p. 641, 22. Non é un raptamento sotto le leggi d'vn fato indegno, con gli lacci di ferine affettioni: ma un impeto rationale che siegue l'apprension intellettuale del buono et bello che conosce; á cui vorebbe conformandosi parimente piacere, di sorte che della nobiltá et luce di quello uiene ad accendersi et inuestirsi de qualitade et conditione per cui appaia illustre et degno. Douiene un dio dal contatto intellettuale di quel nume oggetto; et d'altro non há pensiero che de cose diuine, et mostrasi insensibile et impassibile in quelle cose che comunmente massime senteno, et da le quali piu uegnon altri tormentati, niente teme, et per amor della diuinitade spreggia gli altri piaceri, et non fá pensiero alchuno de la uita. . . . é un calor acceso dal sole intelligentiale ne l'anima et impeto diuino che gl'impronta l'ali, onde piu et piu auuicinandosi al sole intelligentiale, rigettando la ruggine de le humane cure, douien vn oro probato et puro, há sentimento della diuina et interna harmonia, concorda gli suoi pensieri et gesti con la simmetria della legge insita in tutte le cose.

gewesen sein wird. Wunderbar schnell verfliegt die Zeit. Die ewige Wesenheit kann aber nicht in den Geschöpfen liegen, die geboren werden, um zu sterben:

> l'eterne essenza humana non é negl' individui li quali nascono et muoiono.

Es gilt denn die wahre Wesenheit zu finden. Alle Triebe und Gefühle sollen auf dies eine Ziel gerichtet werden, das in Wahrheit und Wesenheit Absolute zu suchen.

Doch jenes Ziel ist ferne und schwer zu erreichen, denn für die menschliche Vernunft hat die göttliche Schönheit größere Anziehungskraft als Begreiflichkeit. Wie von einem Schwindel ergriffen, versinkt der Mensch vor dem Abgrund der Gottheit, gedemütigt durch das Mißverhältnis zwischen der eigenen Erkenntniskraft und der Herrlichkeit des Ideals. Bald sieht er sich tief erniedrigt in der Betrachtung des hohen Gegenstandes, dann wieder hebt ihn die Begeisterung seines heroischen Strebens über alle Grenzen hinaus. Die höchsten Höhen erschwingt sein Vernunfttrieb, schrankenlos weiterschreitend fügt er Zahl an Zahl, während ihn dann wieder sein Anschauungsvermögen wie ein Bleigewicht zur Tiefe zieht und fesselt. So fühlt er, zwischen Steigen und Fallen wechselnd, den unerträglichsten Zwiespalt.[1]) Seine Seele vermag das Übermaß der Gegensätze nicht zu ertragen. Sie jauchzt vor Freude und zittert vor Furcht. Sie stirbt im Lachen der anderen und lebt in den eigenen Klagen — muore ne l'altrui risa, vive ne propri lamenti. — Er verzweifelt an der Liebe dessen, der ihm unbegreiflich ist, bis es seiner Willenskraft gelingt, sich dorthin aufzuraffen, wohin der Verstand nicht zu folgen vermag.

In der Gottheit herrscht ewige Ruhe, doch die Natur ge-

---

[1]) Op. ital. Lagarde p. 637, 30. E'altissimo per l'aspiratione dell'heroico desio che trapassa di gran lungha gli suoi termini, et é altissimo per l'appetito intellettuale che non há modo et fine di gionger numero á numero: é bassissimo per la violenza fattagli dal contrario sensuale, che verso l'inferno impiomba: onde trouandosi talmente poggiar, et descendere, sente ne l'alma il piu gran dissidio che sentir si possa. Et confuso rimane per la ribellion del senso, che lo sprona lá d'onde la raggion l'affrena, et per il contrario.

fällt sich wie ein kreisendes Rad im Wechsel und Wandel. Der Grund aller Dinge ist die Einheit, die eins ist mit der Gottheit. Von dieser ersten Intelligenz hängen in stufenweiser Ebenbildlichkeit die niederen Intelligenzen ab, denen ein Kreislauf des Auf- und Niedergangs zugeschrieben wird. Diejenigen, die über dem Schicksal stehen, müssen wieder zur Tiefe steigen, um sich dem Schicksal der Zeit und Veränderung zu unterwerfen und dann von neuem zur Höhe emporzusteigen infolge eines ihnen selbst verborgenen Gesetzes ihrer Natur. Es wohnt ihnen ein Hang zur Zeugung und Inkarnation inne. Dieser ist in bezug auf ihre individuelle Natur ein niederer Hang, in bezug auf die universelle Natur dient er dagegen dem höchsten, besten Endziel. Die Inkarnation aber ist Ursache, daß die Seelen ihres Ursprungs vergessen, bald mit Blindheit geschlagen, bald wieder sehend sind, denn wie ein Wolkenschleier umhüllt das körperliche Dasein den freien Blick der Seele in die Unendlichkeit.

Wie der Sonnenstrahl, der die Erde berührt, mit dem Gestirn, von dem er ausgeht, verbunden bleibt, sich zugleich aber auch mit niederen und dunklen Dingen vereint, so ist auch die Seele, die im Grenzgebiet der Natur steht, gleichzeitig körperlich und unkörperlich und wird gleichzeitig von einer niederen und einer höheren Welt angezogen. An ihren Stimmungen und Gefühlen erkennen wir, ob die Geister zur Höhe oder zur Tiefe gehen.

Im Anfang des leiblichen Lebens ist die Seele noch berauscht vom Lethetrank der Zeugung und eingetaucht in das Gewässer der Vergeßlichkeit und Verwirrtheit. Dann aber erhebt sich der Geist aus den Fesseln des Körpers zur Reinheit und Vernunft. Ist er auch anfangs von der Materie wie eingeschläfert, so vermag er doch, durch Selbstbesinnung, sich seines göttlichen Ursprungs zu erinnern und wird dann zur unsichtbaren Welt, als seiner natürlichen Heimat, zurückstreben.

Es ist dieselbe Stufenleiter, auf der die Seele zur Gottheit emporsteigt und wieder zur Körperwelt hinabsteigt. Die Anschauung führt zur Vorstellung, die Vorstellung zum Verstand, der Verstand zur Vernunft, die Vernunft zum reinen Denken,

durch welches sich die ganze Seele in Gott wandelt und in der intelligibeln Welt wohnt, von welcher sie dann wieder auf dem Wege des reinen Denkens, der Vernunft, des Verstandes, der Vorstellung der Sinnlichkeit und vegetativen Existenz wiederum zur sinnlichen Welt herabsteigt.[1])

Gemäß der Stufe, die sie im Auf- oder Niedergang innehaben, unterscheiden sich die Seelen in ihren Gewohnheiten und Neigungen, einige sind weise und liebenswürdig, andere häßlich und hassenswert. Nicht minder zahlreich als die Stufenleiter der Natur, der verschiedenen Daseins- und Lebensformen, sind die Abstufungen der menschlichen Liebe und Leidenschaften, denn der menschliche Mikrokosmos spiegelt alle besonderen Formen des Seins wider.[2])

Es liegt in der Sinnlichkeit ein Antrieb zur Erfahrung, der auf alles Wahrnehmbare gerichtet ist, um sich das, was daran gut und schön ist, anzueignen. Dieses sucht aber auch der geistige Trieb. Auch wo sie sich dem Unerfahrbaren zuwenden, suchen sie dennoch nichts Unbekanntes. Denn wie in dem Auge das Sehen der Möglichkeit nach vorhanden ist, so auch im Geist das Intelligible der Anlage nach. Der Seele ist eine universelle Kenntnis des Guten, Schönen und Wahren eigen. Um die Gottheit zu erfassen, braucht sie nur Einkehr in sich selbst zu halten, denn die Gottheit ist ihr innerlicher als sie sich selbst ist: Seele ihrer Seele, Leben ihres Lebens und Wesen ihres Wesens. Kraft einer Wiedergeburt unseres Verstandes und Willens können wir sie erkennen.

Es ist die Liebe, die dem Intellekt zur Erkenntnis verhilft, indem sie ihm vorangeht wie eine Leuchte. Aber alle Liebe geht vom Sehen aus, die geistige Liebe vom geistigen Sehen.

---

[1]) Op. ital. Lagarde p. 662,7. Come quando il senso monta all'imaginatione, l'imaginatione alla raggione, la raggione á l'intelletto, l'intelletto á la mente; all'hora l'anima tutta si conuerte in dio, et habita il mondo intelligibile. Onde per il contrario descende per conuersion al mondo sensibile per uia de l'intelletto, raggione, imaginatione, senso, vegetatione.

[2]) Op. ital. Lagarde p. 664,25.

Stufenweise steigt die Seele zur Erkenntnis empor, die unterste Stufe aber ist die Anschauung. Die Hauptlehre, welche die Liebe erteilt, ist, daß man die göttliche Schönheit in ihrem Schatten betrachte, wo man sie wie in einem Spiegel erschaut. Die göttliche Schönheit teilt sich den Seelen mit und durch diese der Sinnenwelt. Nur durch Teilnahme an dem Idealen ist das Schöne schön. Aus den sinnlichen Bildern der stofflichen Welt entziffert der Geist göttliche Befehle und Gedanken. Ist auch die Schönheit der Sinnenwelt schattenhaft und vergänglich, so zeigt sich doch in ihr ein Strahl und Abglanz der Form und geistigen Tätigkeit — eine Spur der Gottheit — die zur Betrachtung und Versenkung in die göttliche Schönheit führen kann. Denn die Sinnendinge sind die untersten Stufen der geistigen Welt. Sie sind die lebendigen Bilder der Gottheit. Der Ewige wird uns nicht zürnen, wenn wir sie lieben: Adorate scapellum ejus.

Jegliche Gestalt, die sich dem Auge darstellt, reizt an, über sie hinaus noch eine erhabenere zu suchen. Vom begriffenen Schönen schreitet die Seele zum wahrhaft Schönen, welches weder Grenze noch Umkreis hat. Durch alle Grade der Vollkommenheit nähert sie sich in kreisförmiger Bahn dem unendlichen Mittelpunkt.

Solange wir nur die äußere Gestalt vor Augen haben, lieben wir sie nicht, sondern erst von dem Augenblick an, da der Geist das von ihm selber gestaltete, nicht mehr sichtbare, sondern vorstellbare, nicht mehr teilbare, sondern unteilbare Bild in sich aufgenommen hat, nicht mehr in der Seinsart der Sache, sondern in derjenigen des Guten und Schönen, dann entsteht die Liebe. Die Vernunft erkennt das Wesen der Schönheit in der Seele, die den Körper geformt und hergestellt hat, und von dieser schwingt sich der Geist höher empor zu der Erkenntnis, daß auch die Seele nicht von Anfang an schön ist, und erhebt sich zu dem Geist, der an und für sich schön und an und für sich gut ist. So erregt zuerst die Erkenntnis das Gefühl, und dann wieder treibt das Gefühl die Erkenntnis. Der spekulative Intellekt erschaut zuerst das

Schöne und Gute, dann erstrebt es der Wille, und schließlich sucht, verfolgt und ergreift es die strebende Vernunft.[1])

Während das Vorstellungsvermögen die Seele zur Sinnenwelt zieht, hat die Vernunft nur das Streben zur Einheit; zwischen beiden in der Mitte steht der Verstand.

Der individuelle Sondergeist (Intellectus potentiae) wendet sich wie die Augen den zahllosen verschiedenen Gegenständen der Sinnenwelt zu, ist deshalb unsicher und schwankend, während der höhere Geist (Intellectus agens) ruhig, beständig und sicher ist in seinem Begehren wie in seinem Begreifen. Denn wie der Mond sich immer dem Gestirn zuwendet, von welchem er sein Licht erhält, so schaut der tätige Geist unverwandt auf sein festes, beharrliches Ideal und ist allezeit erfüllt von demselben Abglanz der Schönheit. Dieser Geist, der unterste auf der Stufenleiter der himmlischen Intelligenzen, geht für den Individualgeist entweder unter oder auf, erhebt sich aus der Tiefe, der uns unsichtbaren Hemisphäre, zeigt sich teilweise oder ganz, je nachdem er mehr oder weniger Vernunfterleuchtung wirkt, sein Kreis ist dunkel oder hell — er offenbart sich uns oft nur im Schatten oder Gleichnis, indem er sich nähert oder entfernt.[2])

Alle abhängigen Wesen bestehen gewissermaßen aus Licht und Finsternis, Materie und Form, Möglichkeit und Vermögen. Auch unsere Seele ist ihrem Wesen nach ein solcher Mond, der auf der Halbkugel seiner höheren Vermögen, wo sie dem Licht der intelligibeln Welt zugekehrt, bewußt und hell, und auf der Halbkugel der niederen Kräfte, wo sie sich mit der Organisierung der Materie beschäftigt, unbewußt und dunkel ist.[3]) Der

---

[1]) Op. ital. Lagarde p. 733, 4. Cossi primieramente la cognitione muoue l'affetto, et appresso l'affetto muoue la cognitione. Gl'occhi quando moueno sono asciutti, perche fanno ufficio di specchio et di ripresentatore; quando poi son mossi, son turbati et alterati; perche fanno vfficio de studioso executore: atteso che con l'intelletto speculatiuo prima si vede il bello et buono poi la voluntá l'appetisce et appresso l'intelletto industrioso lo procura, seguita et cerca.

[2]) Op. ital. Lagarde p. 674, 16—677, 15.

[3]) Op. ital. Lagarde p. 678, 30. Tansillo. Tutte l'intelligenze son significate per la luna, in quanto che son partecipi d'atto et di potenza, per

höhere Teil der Seele ist Geist, und in diesem herrscht die Vernunft vor.[1]) Doch wie ein gefesselter Adler, der die Schwingen zur Sonne erheben möchte, mit Ketten aber an den Felsen geschmiedet ist, so strebt der Intellekt zur Höhe der Vernunft, wird aber durch die sinnlichen Begierden in der Niederung festgehalten. Dieselbe Wesenheit aber, welche ihre Gedanken zur Höhe sandte, muß sie wieder der Tiefe zuwenden, denn es sind nicht zwei entgegengesetzte Wesenheiten, sondern zwei Pole entgegengesetzter Tätigkeiten. Doch nicht selten geschieht es, daß die sinnlichen Triebe sich gegen den Herrscher empören, der vom Hochgebirge der Vernunft in die Ebene hinabgestiegen ist, um sie zu unterjochen. Er ist ein Fremdling unter ihnen, die Sinnlichkeit aber hat das Recht, in ihrem eigenen Gebiet Gesetze zu geben.[2]) Der Leib und seine Sinne leben von sinnlichen Dingen. Die Natur läßt sich nicht spotten; wer das Gut, das sie ihm gegeben, töricht verachtet, um nach Nektartropfen, die den Kelchen der Götter entfallen, zu haschen, wird dem etwas Besseres geschenkt werden?

Nur dann kann sich die Vernunft den niederen Trieben gegenüber behaupten, wenn sie die niederen Stufen in höhere umwandelt, und die vergeistigte Materie wie die Flamme zur Höhe strebt.

Wie Aktäon[3]) sich bei dem Anblick der nackten Diana in einen Hirsch verwandelt und seinen Hunden zur Beute fällt,

---

quanto dico che hanno la luce materialmente, et secondo participatione, riceuendola da altro: dico non essendo luci per se, et per sua natura: ma per risguardo del sole ch'é la prima intelligenza la quale é pura et absoluta luce come ancho é puro et absoluto atto.

Cicada. Tutte dumque le cose che hanno dependenza, et che non sono il primo atto et causa, sono composte come di luce et tenebra, come di materia et forma, di potenza et atto?

Tan. Cossi é, Oltre l'anima nostra secondo tutta la sustanza é significata per la luna la quale splende per l'emispero delle potenze superiori, onde è uolta alla luce del mondo intelligibile, et é oscura per le potenze inferiori, onde é occupata al gouerno della materia.

[1]) Op. ital. Lagarde p. 661, 31.

[2]) Op. ital. Lagarde p. 671, 30.

[3]) Op. ital. Lagarde p. 651.

so wird der Intellekt, der sich zur höchsten Erkenntnis erhebt, in Gott verwandelt und sieht, daß er das, was er in seinem Streben außerhalb seiner selbst suchte, nur in sich selbst findet. Im Hochwald, auf verlassener, dorniger Fährte entkoppelt er seine großen Hunde (Gedanken) und erblickt hier in der klaren Flut (im Spiegel des Gleichnisses) die Diana (das Bild der Gottheit) in Alabaster, Purpur und Gold, d. h. in der Bildersprache der Pythagoreer, Chaldäer und Platoniker, die göttliche Schönheit, Lebenskraft und Weisheit. Er begreift soviel er vermag und wird ein Schwärmer und Bewohner der Wildnis. Unter dem Laubdach des Waldes, in den Klüften der Berge, wo die mächtigen Ströme rauschen und die Gottheit frei verkehrt, verbringt er sein Dasein, unberührt von der Begierde der Menge. Seine Gedanken — Hunde — geben ihm den Tod. Er stirbt in den Augen der blinden Welt. In Wahrheit aber ist er erlöst aus den Banden der Sinnlichkeit, aus dem Kerker der Materie und erblickt die Gottheit in dem Bild, das ihr ähnlich ist — in der Natur — wo sie sich spiegelt wie die Sonne im Mond. Sich selbst erstorben lebt er in seinem Objekt.[1])

In ihrem Erkenntnisstreben wird die Seele ihre Wesenseinheit mit der Gottheit inne; von dem Begriffenen schreitet sie fort zu dem Unbegriffenen. Der Gipfel der niederen Art ist die unterste Stufe der höheren. Das Ende des einen Gegensatzes bildet den Beginn des anderen, so ist sowohl das Gute wie das Böse ein wechselndes — in Bewegung, Änderung, Wandelbarkeit — bestehendes Ding. Kein Ding ist rein und ungemischt, keine Lust ungetrübt, erst durch Bitteres empfinden wir das Süße, erst Ermüdung bewirkt, daß wir Vergnügen in der Ruhe empfinden.[2]) Nur der Narr hat kein Gefühl für die Gegensätze und vermag in dem sinnlichen Behagen den Paradiesgarten des Lebens zu finden. Wer das Wissen mehrt, mehrt den Schmerz. Denn das Erkenntnisvermögen kommt nie zur Ruhe, wird nie befriedigt, da die Seele einem unendlichen Ziele zustrebt. Vergeblich wäre dieses Streben, wenn es nur in einer

---

[1]) Op. ital. Lagarde p. 724.

[2]) Op. ital. Lagarde p. 634, 4.

endlichen Tätigkeit bestände, denn hier müßte das unendliche Vermögen negativ bleiben. Es verwirklicht sich aber in unendlicher Tätigkeit, wo das unendliche Vermögen positive Vollendung ist. Obwohl endlich an sich, ist doch der Geist im Objekt, im Schauen desselben unendlich.[1]) Der menschliche Geist nimmt das göttliche Licht auf, soweit sich der Horizont seiner Fähigkeit erstreckt, erkennt aber im Weiterschreiten, daß das Licht sich über seinen Gesichtskreis in die Unendlichkeit erstreckt. Denn nach einem verborgenen Ratschluß hat die Gottheit dem Menschen einen forschenden Denkergeist gegeben, ein unendliches Streben, nur damit er zur Erkenntnis seiner eigenen Blindheit und Unwissenheit gelange und das Schweigen würdiger erachte als das Reden. Wer aber seine eigene Blindheit erkennt, steht schon an der Schwelle der Erlangung des Lichts.[2])

III. Neuplatonischer Einschlag in dem Weltbild Giordano Brunos.

Ein streng wissenschaftliches System hat Giordano Bruno nicht hinterlassen. Seine Werke — entstanden während eines unruhigen Wanderlebens voll aufreibender Kämpfe und Verfolgungen — zeigen uns wohl den Gang seiner Entwicklung, das letzte Glied dieser Entwicklung aber fehlt. Er ist jäh aus seinem Schaffen herausgerissen worden, und es ist ihm nicht vergönnt gewesen, durch eine prüfende Sichtung der Arbeit seines Lebens das Wertvolle herauszusuchen und die darin enthaltenen Widersprüche auszugleichen.

In seinem Weltbild spiegeln sich die vorherrschenden geistigen Strömungen der Renaissance. Seine Lehre ist ein Versuch gewesen, antike und moderne Weltanschauung — Neuplatonismus und wissenschaftliche Naturauffassung — zu verbinden, während er in seiner Monadenlehre den Individualitätsgedanken seines Zeitalters auf einen wissenschaftlichen Aus-

[1]) Op. ital. Lagarde p. 731.
[2]) Op. ital. Lagarde p. 617—618.

druck bringt. Die Grundlage seines Systems aber bildet der Gedanke der Unendlichkeit des Alls. Im Anschluß an Kopernicus lehrt er, daß die Erde nicht im Mittelpunkt der Welt ruhe, sondern sich um ihre eigene Axe drehe und mit den übrigen Planeten um die Sonne. Doch erweitert er das kopernikanische Weltbild. Der Fixsternhimmel ist ihm nicht die Grenze des Weltraums. Dieser ist unendlich. In dem schrankenlosen Raum bewegt sich eine unendliche Zahl von Weltkörpern, alle von Lebewesen bewohnt, die aus zusammengesetzten Einheiten bestehen.[1]) In jeder Monade aber spiegelt sich das Weltall, schlummert ein Funke des ewigen Seins, der ihn zur Erkenntnis der Gottheit befähigt.[2]) Es ist der Unendlichkeitsgedanke des Nikolaus von Cues, der sich hier mit dem kopernikanischen System zu einem neuen Weltbild vereinigt. Über den Augenschein wie über die Analyse des Verstandes hinausgreifend erkennt Bruno wie Nikolaus von Cues in der Welt einen einheitlich unendlichen Zusammenhang. Wer die Natur verstehen will, der beachte die Übergänge, um zu erkennen, daß alles auf dasselbe Prinzip zurückzuführen ist. Die Vielheit ist die Entfaltung des All-Einen, in dem alle Gestalten eingehüllt sind wie Pflanzen und Glieder im Keim und Samen. Weil aber das All die Entfaltung des Einen ist, muß es auch unendlich sein als Werkstätte eines ewigen Geistes, der alles in allem wirkt; denn das Wesen der Gottheit ist die All-Wirksamkeit.

In dem Einen sind alle Widersprüche und Gegensätze gelöst. Das Größte wie das Kleinste, Leben und Tod, Bewegung und Kampf, Entstehen und Vergehen sind nur wechselnde Erscheinungen einer ewigen Substanz. Es ist der Hauptsatz der kusanischen Lehre vom Zusammenfallen der endlichen Gegensätze im Unendlichen des Universums als coincidentia oppositorum, der bei Bruno wiederkehrt.

Diese verschiedenen Gedankenströmungen sind in dem System Giordano Brunos nicht völlig zur Einheit verschmolzen,

---

[1]) De Immenso LVII C. 18 p. 281.

[2]) De Immenso LV C. 3 p. 124.

bald tritt die eine, dann wieder eine entgegengesetzte stärker hervor. Die Werke Brunos spiegeln die Phasen seiner Entwicklung wider, auch läßt sich aus seinen eigenen Äußerungen auf den Gang seines Werdens schließen.[1]) Er ist sich voll bewußt, nur ein Glied in einer langen Kette von Denkern zu bilden, und weist oft darauf hin, was er seinen Vorgängern schuldig ist.

Als Denker ist Giordani Bruno vom Neuplatonismus ausgegangen und unter den Platonikern ist ihm Plotin „il principe".[2])

---

[1]) vgl. Ch. Bartholmèss, Jordano Bruno, p. 46. Il suffit d'ouvrir les livres que Bruno a laissés pour se convaincre qu'il subit la double influence des vieilles écoles et des Académies, les unes lui communiquèrent le goût des minuties, des distinctions subtiles, les autres l'enthousiasme familier de la littérature ancienne et le penchant à la versification. Il n' est pas plus difficile de deviner ses relations avec un dernier genre de compagnies, où l'on s' appliquait plus à connaître la nature que les anciens, plus à inventer, à innover avec hardiesse, qu' à traduire et à imiter. — Im Anschluß hieran gibt Bartholmèss eine ausführliche Darstellung der Schulen und Akademien Italiens zur Zeit der Renaissance und ihren Einfluß auf Bruno, fügt jedoch hinzu: „S' il faut chercher à Bruno un berceau académique en Italie, c' est à l'Académie de Florence qu'il convient de songer. Elle était, à la vérité, éteinte depuis longtemps, mais ses travaux étonnants faisaient encore les délices et la nourriture d'une multitude de grands esprits".

[2]) Op. ital. Lagarde p. 271, 15. Questo in parte intese anchor Plotino, principe nella setta di Platone. Ebenda p. 664, 39. „De Umbris Idearum", p. 51: Notavit Platonicorum princeps Plotinus. Die Platoniker werden in folgenden Stellen der italienischen Werke Giordano Brunos erwähnt: Op. ital. Lagarde. De la causa, principio et uno:

Platonici 203, 7 (Platonische Auffassung der Materie),
„ 205, 8 „ „ „ „
„ 248, 19 „ „ „ „
„ 257, 10 „ „ „ „
„ 229, 4 (Spur der Gottheit)
„ 231, 20 (Vernunft, von den Platonikern Weltbaumeister genannt)
„ 265, 27 (Platonische Einteilung der Substanz in körperliche und unkörperliche)
„ 283, 8 (Absoluter Begriff der Materie und der Gottheit)
„ 285, 9 (Kategorienlehre der Peripatetiker und Platoniker).

Op. ital. Lagarde de l'infinito uniuerso et mondi, p. 310, 28) (Platonischer Begriff des Raums als Materie), Cabala del cavallo Pegaseo p. 583, 29 (Gelehrtes Nichtwissen)
Degli Eroici Furori 618, 22 (Stufenfolge der Intelligenzen)

Auch bezieht sich wohl die Stelle der „Eroici Furori“, wo er von einem „ähnlichen und besseren Geist als dem des Plato“ spricht, auf Plotin.[1]) In seinem vortrefflichen Werk: „Le Opere latine di Giordano Bruno“ unterscheidet Felice Tocco drei Perioden in der Entwicklungsgeschichte Brunos.[2]) In der ersten Periode ist Bruno noch ganz Neuplatoniker, in der letzten Naturphilosoph. Zwischen diesen beiden Gegensätzen vermitteln die italienischen Dialoge, die wie ein Janushaupt zugleich vorwärts- und zurückschauen. In „De la causa, principio et uno“ läßt sich deutlich der Weg, den Bruno als Denker gehen wird, erkennen. Seine „Eroici Furori“ dagegen stehen noch ganz im Banne des Neuplatonismus und nur Einzelnes deutet auf die folgende Phase seiner Entwicklung hin. Die Hauptbegriffe Plotins kehren hier

---

Degli Eroici Furori 618, 31 (Platonischer Kreislauf des Auf- und Niedergangs)
„ „ „ 620, 13 „ „ „ „ „ „
„ „ „ 648, 2 (Vereinigung der Seele mit der Gottheit)
„ „ „ 649, 1 (Doppeltes Band, welches die Seele an den Körper fesselt)
„ „ „ 649, 35 (Gesetz des Herabsteigens der Geister in die Körperwelt)
„ „ „ 652, 16 (Platonische Bildersprache)
„ „ „ 653, 34 (Symbol der Fittiche zur Bezeichnung der höheren Seelenvermögen)
„ „ „ 661, 31 (Behauptung der Platoniker, daß der höhere Teil der Seele Geist sei)
„ „ „ 641, 1 (Auf- und Niedersteigen der Seelen)
„ „ „ 664, 39 (Wesensverschiedenheit zwischen Mensch und Tierseele)
„ „ „ 639, 13 (Drei Arten der Platonischen Liebe: musische philosophische und erotische).

[1]) Op. ital. Lagarde p. 743, 5: Però per la aperta uisione la quale há persa, et conosce hauer persa, un spirito simile ó meglor di quel di Platone piange desiderando l'exito de l'antro, onde non per reflessione, ma per immediata conuersione posse riueder sua luce.

[2]) Felice Tocco, Le Op. lat. di G. Bruno p. 357. Queste sono dunque le fasi della speculazione del Bruno. Nelle prime opere latine emanatismo neoplatonico saturo di trascendenza e di mediazioni impotenti a superarla. Nei dialoghi italiani e nelle opere latine di poco posteriori monismo dell' Essere non immobile alla faggia dell' eleatico, ma vivo e operoso como quello di Eraclito. Da ultimo nelle opere latine posteriori trapasso dal monismo eracliteo all' atomismo.

wieder wie seine Lehre vom Kreislauf des Geschehens, vom Auf- und Niedersteigen der Seelen, von der stufenweisen Erhebung zur Gottheit und der Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit durch die erziehende Macht des Schönen.

a) Begriff der Gottheit.

Wie Plotin findet Bruno den Grund aller Dinge in der ewigen Einheit, die eins ist mit dem Wesen der Gottheit. In den „Eroici Furori" wie in den ersten lateinischen Werken sind die Bilder, die zur Bezeichnung der Gottheit dienen, ganz neuplatonisch, der Emanationslehre Plotins entsprechend. Gott ist das Urlicht, das sich in der Dunkelheit der Materie spiegelt:

Degli Eroici Furori, Lagarde p. 723, 26: Questa ueritá ê cercata come cosa inaccessibile, come oggetto inobiettabile, non sol che incomprensibile: peró a'nessun pare possibile de uedere il sole, l'uniuersale Apolline, et luce absoluta per specie suprema et eccellentissima: ma si bene la sua ombra, la sua Diana, il mondo, l'vniuerso, la natura che é nelle cose, la luce che é nell'opacitá della materia: cioé quella in quanto splende nelle tenebre.

En. V, 1, 6 p. 906: *Πῶς οὖν καὶ τί δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρὸν, ὥσπερ περιθέον, ἐξ αὐτοῦ ἀεὶ γεννώμενον μένοντος.*

En. V, 5, 7.

En. V, 3, 12.

En. VI, 8, 18: *οἷον γὰρ τὸ ἐν νῷ πολλαχῆ μεῖζον, ἢ τοιοῦτον τὸ ἐν ἑνὶ ἐκείνῳ, ὥσπερ φωτὸς ἐπὶ πολὺ σκεδασθέντος ἐξ ἑνός τινος ἐν αὐτῷ ὄντος διαφανοῦς, εἴδωλον μὲν τὸ σκεδασθέν, τὸ δ'ἀφ'οὗ τὸ ἀληθές·*

Gott ist die Sonne des Seins, erhaben über Zeit und Bewegung:

E. F. p. 704, 11: — ueder la diuinitá é l'esser visto da quella: come uedere il sole, concorre con l'esser visto dal sole: parimente essere ascoltato dalla diuinitá é a punto ascoltar

En. V, 1, 6 p. 906: *Δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἶτι δεύτερον μετ' αὐτὸ, οὐ προσνεύσαντος οὐδὲ βουληθέντος, οὐδὲ ὅλως κινηθέντος ὑποστῆναι αὐτό.*

quella, et esser fauorito da quella é il medesimo esporsergli: dalla quale una medesima et immobile procedeno pensieri incerti et certi; desij ardenti, et appagati; et raggioni exaudite, et casse: secondo che degna-ó indegnamente l'huomo se gli presenta con l'intelletto, affetto, et attioni.

Summa term. p.94,23: —sicut in Deo non est motus, ita etiam in suis operibus non est ratio termini a quo et termini ad quem, sed quia est supra omnem motum et omne tempus, ipse potius est terminus motus et temporis.

Was nicht selber Anfangsgrund und erste Ursache ist, muß einen Anfang und eine Ursache haben:

Op. ital. p. 227.

Summa term. p. 75: Causa omnium causarum efficiens, per quam et propter quam, in qua et sub qua omnia causant.

En. VI, 8, 18 p. 1379: *Αἴτιον δὲ ἐκεῖνο τοῦ αἰτίου· μειζόνως ἄρα οἷον αἰτιώτατον καὶ ἀληθέστερον αἰτία, ὁμοῦ πάσας ἔχον τὰς μελλούσας ἀπ' αὐτοῦ ἔσεσθαι νοερὰς αἰτίας καὶ γεννητικὸν τοῦ οὐχ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' ὡς ἠθέλησεν αὐτός·*

Aber die erste Ursache und der erste Uranfang können nur schwerlich auch nur der Spur nach erkannt werden.[1]) Nicht eher dürfen wir glauben, das erste Wesen und die universelle Substanz erreicht zu haben, bis wir zu jenem einen Unterschiedslosen gelangt sind, in dem alles enthalten ist:

Op. ital. p. 285,3: Quando aspiriamo, et ne forziamo al principio et sustanza de le cose,

En. VI, 9, III p. 1392: *Ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς.*

[1]) Op. ital. p. 227/28. En. V, 4,1 u. VI, 7,33.

facciamo progresso uerso la indiuisibilitá: et giamai credemo esser gionti al primo ente, et universal sustanza, sin che non siamo arriuati á quell'uno indiuiduo, in cui tutto si comprende: Tra tanto, non piu credemo comprendere di sustanza et di essenza, che sappiamo comprendere di indiuisibilitá.

Das Erste ist die Ursache alles Seins und die Ursache aller Schönheit, doch diese Begriffe können ihm nicht beigelegt werden, denn in ihm ist alles eine Wesenheit. Nur die negative Bestimmung der Überschwänglichkeit und Unendlichkeit können ihm beigelegt werden. Wir können nur sagen, was es nicht ist:

Op. ital. p. 742, 25: — per contemplar le cose diuine, bisogna aprir gl' occhi per mezzo de figure, similitudini, et altre raggioni che gli Peripatetici comprendono sotto il nome de phantasmi; ó per mezzo de l'essere procedere alla speculation de l'essenza; per uia de gl'effetti alla notitia della causa: gli quali mezzi tanto manca che uaglano per l'assecution di cotal fine, che piu tosto é da credere che siano impedimenti, se credere voglamo che la piú alta et profonda cognition de cose diuine sia per negatione et non per affirmatione, conoscendo che la diuina beltà et bontà non sia quello che puó cader et cade sotto il nostro

En. VI, 7, 32 p. 1323: *ὥστε καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ ἄλλον τρόπον, καὶ κάλλος ὑπὲρ κάλλος· οὐδὲν γὰρ ὂν τί κάλλος; ἐράσμιον δὲ ὂν τὸ γεννῶν ἂν εἴη τὸ κάλλος. Δύναμις οὖν παντὸς καλοῦ ἄνθος ἐστὶ κάλλους καλλοποιόν.*

En. VI, 8, 11 p. 1363: *Ἀλλὰ τὸ μὴ ὑποστὰν τοῦτο τί; ἢ σιωπήσαντας δεῖ ἀπελθεῖν καὶ ἐν ἀπόρῳ τῇ γνώμῃ θεμένους μηδὲν ἔτι ζητεῖν. Τί γὰρ ἄν τις καὶ ζητήσειεν εἰς οὐδὲν ἔτι ἔχων προελθεῖν, πάσης ζητήσεως εἰς ἀρχὴν ἰούσης καὶ ἐν τῷ τοιούτῳ ἱσταμένης. Πρὸς δὲ τούτοις ζήτησιν ἅπασαν χρὴ νομίζειν ἢ τοῦ τί ἐστιν εἶναι, ἢ τοῦ οἷον, ἢ τοῦ διὰ τί, ἢ τοῦ εἶναι. Τὸ μὲν οὖν εἶναι, ὡς λέγομεν ἐκεῖνο εἶναι, ἐκ τῶν*

concetto: ma quello che é oltre incomprensibile.

Op. ital. p. 683, 33: — in tutte le cose dependenti sono le perfettioni secondo gli gradi de maggiore et minore, piu et meno. Ma nella simplicitá della diuina essenza é tutto totalmente, et non secondo misura: et peró non é piu sapienza che bellezza, et maestade, non é piu bontá che fortezza. Ma tutti gl'attributi sono non solamente uguali, ma anchora medesimi et vna istessa cosa. — tutte perfettioni (divine) sono uguali, perche sone infinite.

Op. ital. p. 745, 33: — gli piu profondi et diuini theologi dicono che piu si honora et ama dio per silentio, che per parola; come si uede piu per chiuder gl'occhi alle specie representate, che per aprirli: onde é tanto celebre la theologia negatiua de Pythagora et Dionisio, sopra quella demostratiua de Aristotele et scolastici dottori.

μετ' αὐτό· τὸ δὲ διὰ τί, ἀρχὴν ἄλλην ζητεῖ, ἀρχὴ δὲ τῆς πάσης οὐκ ἔστιν ἀρχή. Τὸ δὲ οἷόν ἐστι ζητεῖν τί συμβέβηκεν αὐτῷ, ᾧ συμβέβηκε μηδέν.

En. VI, 8, 11 p. 745: *ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα.*

En. VI, 9, 3.

En. V, 3, 13.

Dieses oberste Prinzip Brunos ist jedoch nicht absolut eigenschaftslos gedacht. Es wird ihm Güte und — abweichend von Plotin — Wille beigelegt:

Op. ital. p. 228, 17: — dalla cognitione di tutte cose dependenti non possiamo inferire altra notitia del primo principio et causa, che per modo men efficace che di uestigio: essendo

VI, 9, 6: *τῷ ἑνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν, οὐ δὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός.*

che il tutto deriua dalla sua uolontá ó bontá, la quale é principio della sua operatione, da cui procede l'uniuersale effetto.

Ferner die Attribute der Allwissenheit, der Allmacht und Allgüte:

Op. ital. p. 684,10: Doue é infinita sapienza, non puo essere se non infinita potenza; per che altrimente non potrebbe saper infinitamente. Doue é infinita bontá, bisogna infinita sapienza; perche altrimente non saprebbe essere infinitamente buono.

Von diesem Begriff der absoluten Transzendenz ist Bruno ausgegangen, er verbindet aber damit auf einer späteren Stufe seiner Entwicklung den Begriff der Immanenz Gottes in der Natur. Gott ist ihm die absolute Einheit, zugleich aber die Summe der Vielheit; das Kleinste und das Größte,[1]) die Monade der Monaden.[2]) Vita di G. Br. Doc. XI: . . . Di più in questo universo metto una providenza universale in virtù della quale ogni cosa vive, vegeta e si move e stà nella sua perfezione, e la intendo in due maniere, l'una nel modo con cui presente è l'anima ne corpo tutta in tutto e tutta in qualsivoglia parte e questo chiamo natura, ombra e vestigio della divinità; l'altro nel modo ineffabile col quale Iddio per essentia, presentia e potentia è in tutto e sopratutto,[3]) non come parte, non come Anima, ma in modo inesplicabile.

Die Gottheit wird also hier panentheistisch von Bruno aufgefaßt, als immanenter und zugleich transzendenter Geist.

---

[1]) De Min. p. 138: Minimum substantia rerum est; Atque id idem tandem apperies super omnia magnum.

[2]) De Tripl. Min. p. 146: Deus est monadum monas.

[3]) Bei Plotin dagegen ist das Abgeleitete wohl in dem Ersten, aber dieses nicht in jenem. Vgl. En. VI, 9, 5 u. V, 5, 9.

b) Die Weltseele.

Bruno unterscheidet zwischen Anfangsgrund und Ursache.[1]) Die Ursache ist von dem Hervorgebrachten verschieden wie das Geschöpf vom Schöpfer; unter Anfangsgrund versteht er das, was innerlich zur Entstehung der Dinge mitwirkt und im Produkt vorhanden bleibt.[2]) In bezug auf die Ursache unterscheidet Bruno die wirkende Ursache (causa efficiens), die gestaltende Ursache (causa formalis), die Zweckursache (causa finalis).[3]) Wenn diese Begriffe sich an Aristoteles anschließen, so ist dagegen seine Auffassung der Weltseele ganz neuplatonisch.

Die Weltseele ist aus höheren und niederen Kräften zusammengesetzt, sie erhebt sich zur Gottheit und neigt sich zur Materie, die von ihr belebt und unterhalten wird. In der Erzeugung und Auflösung wahrt sie ihr eigenes Leben:

Op. ital. p. 664, 15: (l'anima del mondo) essendo composta de potenze superiori et inferiori: con le superiori versa circa la diuinitade, con l'inferiori circa la mole la qual uiene da essa uiuificata et mantenuta intra gli tropici della generatione et corrotione de le cose viuenti in essi mondi, seruando la propria uita eternamente.

En. IV, 8,2 p. 876, 8: *Διττὴ γὰρ ἐπιμέλεια παντὸς, τοῦ μὲν καθόλου κελεύσει κοσμοῦντος ἀπράγμονι ἐπιστασίᾳ βασιλικῇ· τὸ δὲ καθ' ἕκαστα ἤδη αὐτουργῷ τινι ποιήσει, συναφῇ τῇ πρὸς τὸ πρατόμενον, τὸ πρᾶττον τοῦ πραττομένου τῆς φύσεως ἀναπιμπλᾶσα. Τῆς δὲ θείας ψυχῆς τοῦτον τὸν τρόπον τὸν οὐρανὸν ἅπαντα διοικεῖν ἀεὶ λεγομένης, ὑπερεχούσης μὲν τῷ κρείττονι, δύναμιν δὲ τὴν ἐσχάτην εἰς τὸ εἴσω πεμπούσης, αἰτίαν μὲν ὁ Θεὸς οὐκ ἂν ἔτι λέγοιτο ἔχειν, τὴν τοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ παντὸς ἐν χείρονι πεποιηκέναι· ἥτε ψυχὴ οὐκ ἀπεστέρηται τοῦ κατὰ φύσιν, ἐξ ἀϊδίου τοῦτ' ἔχουσα,*

[1]) Op. ital. p. 230, 6.
[2]) Op. ital. p. 230, 30.
[3]) Op. ital. p. 230, 40.

καὶ ἔξουσα ἀεὶ, ὃ μὴ οἷόν τε παρὰ φύσιν αὐτῇ εἶναι.

Das innerlichste und realste Vermögen der Weltseele ist die allgemeine Vernunft, welche die Natur unterweist, die Gattungen, wie es ihr gebührt, hervorzubringen. Indem sie, selber ruhig und unbewegt, etwas von dem ihrigen in die Materie ergießt, treibt sie aus dem Innern des Samens den Stamm, die Äste, Zweige, Blätter, Blüten und Früchte hervor. Wie ein Künstler formt und gestaltet sie die Materie von innen heraus:

Op. ital. p. 231, 12: L'intelletto uniuersale é l'intima piu reale et propria facultá et parte potentiale de l'anima del mondo. Questo é uno medesmo, che empie il tutto, illumina l'universo et indrizza la natura á produre le sue specie come si conuiene, et cossi há rispetto alla produttione di cose naturali: come il nostro intelletto alla congrua produttione di specie rationali. . . . Questo intelletto, infondendo et porgendo qualche cosa del suo nella materia: mantenendosi lui quieto et inmobile, produce il tutto. . . . Plotino lo dice padre et progenitore, perche questo distribruisce gli semi nel campo della natura, et é il prossimo dispensator de le forme. Da noi si chiama artefice interno, perche forma la materia et la figura da dentro, come da dentro del seme ó radice manda et esplica il stipe, da dentro il stipe caccia i'rami, da dentro i'rami le formate

En. III, 8, 2 p. 631: *Δεῖ δὲ καὶ τὸ μοχλεύειν ἀφελεῖν ἐκ τῆς φυσικῆς ποιήσεως. Ποῖος γὰρ ὠθισμὸς, ἢ τις μοχλεία, χρώματα ποικίλα καὶ παντοδαπὰ, καὶ σχήματα ποιεῖ; ἐπεὶ οὐδὲ οἱ κηροπλάσται, ἢ κοροπλάσται εἰς οὓς δὴ καὶ βλέποντες ᾠήθησαν, τὴν τῆς φύσεως δημιουργίαν τοιαύτην εἶναι, χρώματα δύνανται ποιεῖν, μὴ χρώματα ἀλλαχόθεν ἐπάγοντες, οἷς ποιοῦσιν. Ἀλλὰ γὰρ ἐχρῆν συννοοῦντας, ὡς καὶ ἐπὶ τῶν τὰς τέχνας τὰς τοιαύτας μετιόντων δεῖ τι ἐν αὐτοῖς μένειν, καθ' ὃ μένον διὰ χειρῶν ποιήσουσιν, ἃ αὐτῶν ἔργα, ἐπὶ τὸ τοιοῦτον ἀνελθεῖν τῆς φύσεως καὶ αὐτοὺς, καὶ συνεῖναι ὡς μένειν δεῖ καὶ ἐνταῦθα τὴν δύναμιν, τὴν οὐ διὰ χειρῶν ποιοῦσαν, καὶ πᾶσαν μένειν·*

En. III, 8, 4.

brancie, da dentro queste ispiega le gemme, da dentro forma, figura, intesse come di nerui, le frondi, gli fiori, gli frutti.

Überall gegenwärtig lebt die Weltseele als Ganzes im Ganzen, wie die Seele der uns wahrnehmbaren lebenden Wesen ganz in jedem Glied ist, nicht körperlich und räumlich, sondern gegenwärtig wie das Licht oder wie eine Stimme, die einen Raum durchhallt, in jedem Teil desselben vernommen wird.

Op. ital. p. 235, 28: T. Hor perche gli medesmi non diranno le parti tutte del mondo essere animate?

En. VI, 4, 12.

D. Lo dicono certo, ma de le parti principali et quelle che son uere parti del mondo: atteso che non in minor raggione voglono l'anima essere tutta in tutto il mondo, et tutta in qualsiuogla parte di quello: che l'anima de gl'animali à noi sensibili, é tutta per tutto.

Op. ital. p. 241, 38: Douete dumque saper brevemente che l'anima del mondo, et la diuinitá, non sono tutti presenti per tutto et per ogni parte, in modo con cui qualche cosa materiale possa esserui: perche questo é impossibile á qualsiuoglia corpo, et qualsiuogla spirto: ma con un' modo il quale non é facile á displicaruelo altrimente se non con questo. Douete auuertire, che se l'anima del mondo et forma uniuersale se dicono essere per tutto non s'intende

En. VI, 4, 12 p. 1199, 7: *Ἡν δὲ ἡ φωνὴ πανταχοῦ τοῦ ἀέρος, οὐ μία μεμερισμένη, ἀλλὰ μία πανταχοῦ ὅλη, καὶ τὸ τῆς ὄψεως δέ, εἰ παθὼν ὁ ἀὴρ, τὴν μορφήν, ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὐ πᾶσα δόξα συγχωρεῖ.*

corporalmente et dimensionalmente, perche tali non sono; et cossi non possono essere in parte alchuna: ma sono tutti per tutto spiritualmente, come per essempio (ancho rozzo) potreste imaginarui una uoce, la quale é tutta in tutta una stanza, et in ogni parte di quella.

Bruno nimmt also wie Plotin eine allgemeine Beseeltheit des Weltalls an; jedes Ding im Universum umfaßt in seiner Art die Weltseele. Auch die Gestirne sind ihnen Lebewesen — selige Götter:

De Immenso, Lib. IV cap. 14, p. 80 — astra quippe Deos secunda ratione dico.

En. II, 9, 5.
„ V, 1, 2.
„ V, 8, 3.
„ IV, 4, 8.

Die Weltseele beherrscht das All, jedoch nicht wie unsere Seele, die durch den Körper in Banden gelegt wird. Sie selbst bleibt frei und kann sich zu höheren Dingen erheben.[1]) Das höchste Vermögen der Weltseele ist die Vernunft. In der Vernunft sind die Ideen enthalten.

c) Die Ideen.

Die göttliche Schönheit und Güte offenbart sich uns durch die Ideen, die Bruno mit Strahlen vergleicht, welche von der Sonne der Erkenntnis der göttlichen Vernunft ausgehen.[2]) Wie die Neuplatoniker läßt Bruno die Ideen außerhalb des menschlichen Geistes existieren. Die Gottheit ist die Uridee, die Dinge sind die Schatten oder Abbilder dieser Uridee:

Op. ital. p. 742, 37: ueggiamo non gl'effetti ueramente, et le uere specie de le cose, o' la sustanza de le idee, ma le ombre, vestigij, et simulacri de quelle.

En. V, 5, 1.

[1]) Op. ital. p. 234, 4; En. II, 9, 10,
[2]) Op. ital. p. 687, 10.

De Umbris Idear. p. 54, 5: Deus ideas non habet extra se. Nos autem oportet eas extra et supra nos inquirere, cum umbras earum tantum in nobis habeamus.

En. V, 9, 6 p. 1034, 9: *Νόημα δὲ ἕκαστον καθαρὸν ἐνεργεῖ ἐκ τῶν ἔνδον αὖ νοημάτων κειμένων· οὕτως οὖν καὶ πολὺ μᾶλλον ὁ νοῦς ἐστιν ὁμοῦ πάντα, καὶ αὐ οὐχ ὁμοῦ, ὅτι ἕκαστον δύναμις ἰδία· ὁ δὲ πᾶς νοῦς περιέχει ὥσπερ γένος εἴδη, καὶ ὥσπερ ὅλον μέρη.*

Da aber der göttliche Geist das Weltall durchdringt und die menschliche Vernunft nur ein Teil der Gottheit ist, so stimmen die Bilder, die uns die Sinnestätigkeit vermitteln mit den Urbildern in der göttlichen Vernunft überein. Die Sinnestätigkeit ist nicht das reine Licht, aber auch nicht vollständige Finsternis, die Vorstellungen, die uns die Sinne übermitteln, sind deshalb nicht die absolute Wahrheit, die es uns auf der jetzigen Stufe unserer Entwicklung nicht gegeben ist zu verstehen, sondern nur ein Teil der Wahrheit.[1]) Stufenweise steigt die Seele zur Erkenntnis empor. Doch Denken und Sein sind identisch. Es ist eine und dieselbe Stufenleiter, auf welcher die Natur zur Hervorbringung der Dinge herabsteigt, und auf welcher die Vernunft zur Erkenntnis derselben emporsteigt. Beide gehen von der Einheit aus, zur Einheit sich durch die Vielheit der Mittelglieder hindurchbewegend:

Op. ital. p. 283, 3: Prima dumque uoglo che notiate essere una et medesima scala, per la quale la natura descende alla produttion de le cose, et l'intelletto ascende alla cognition di quelle; et che l'uno et l'altra da l'unitá procede all' unitá, passando per la moltitudine di mezzi.

En. V, 9, 5 p. 1033, 5: *Ὁ νοῦς ἄρα τὰ ὄντα ὄντως, οὐχ οἷά ἐστιν ἄλλοθι νοῶν· οὐ γάρ ἐστιν οὔτε πρὸ αὐτοῦ, οὔτε μετ' αὐτόν, ἀλλὰ οἷον νομοθέτης πρῶτος, μᾶλλον δὲ νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι. ὀρθῶς ἄρα. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι. Καὶ ἡ τῶν ἄνευ ὕλης ἐπιστήμη, ταὐτὸν τῷ πράγματι.*

Wie das Auge geschaffen ist, um das Licht aufzufangen, so ist unser Geist geschaffen, um die Wahrheit zu erkennen:

---

[1]) De Umbris Idearum p. 33.

Op. ital. p. 658, 23: ... come in tutta la potenza uisiua si troua tutto il uisibile in attitudine, nella intellettiua tutto l'intelligibile.

En. I, 6, 9 p. 115, 2: *Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον, ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος.*

Die Ideen ermöglichen es uns, die Übergänge und Zwischenstufen zu erkennen, die uns dahin führen das Ganze im Zusammenhang zu verstehen. Bruno betont die Bedeutung der Mittelglieder und Übergangsstufen. In der niederen Form ist schon die unterste Stufe der höheren enthalten.

Op. ital. p. 723, 12: cossi si daua progresso dal infimo della natura al supremo come dal male al bene, dalle tenebre alla luce, dalla pura potenza al puro atto, per gli mezzi.

Wie Plotin nimmt Bruno die Existenz von Individualideen an:

De Umbr. Idear. p. 55: Accidentium ideas esse volunt theologi, qui intelligunt Deum esse immediatam causam uniuscujusque rei, licet secundos Deos causasque non excludant. Et nos in proposito ideo omnium volumus esse ideas, quia ab omni conceptabili ad easdem conscendimus. De omnibus enim formamus umbras ideales. Nec propterea destruimus platonicam doctrinam, ut intelligenti patet.

En. V, 7, 1—2.

De Umbr. Id. p. 55 Conc. XXIX: Singulariam ideas non posuit Plato . . . Singulariam ideas ponunt theologi . . . Et nos in proposito singulariam ideas volumus quia sumimus ideati rationem secundum universalem figurati et apprehensi simili-

En. V. 7, 1 p. 996, 4: *ἐπεὶ καὶ λέγομεν ὅσους ὁ κόσμος ἔχει λόγους, καὶ ἑκάστην ψυχὴν ἔχειν.*

tudinem, sive illa sit ante rem, sive in re, sive res, sive post rem, atque ita sive in sensu, sive in intellectu, et hoc sive practico, sive speculativo.

Um nicht eine Unendlichkeit der Individualideen annehmen zu müssen, lehrt Plotin, es gäbe nur so viele Urformen, wie es in einer Weltperiode Einzelwesen gibt. Diese Lehre von dem Platonischen Weltjahr findet sich noch in den italienischen Dialogen Brunos, während er dagegen in „De Immenso et Innumerabilibus“ gegen eine ewige Wiederkehr aller Dinge spricht.

Op. ital. p. 691, 22: La reuolution dumque et anno grande del mondo é quel spacio di tempo in cui da habiti et effetti diuersissimi per gl'oppositi mezzi et contrarij si ritorna al medesimo: come veggiamo ne gl'anni particolari, qual é quello del sole, dove il principio d'vna dispositione contraria, é fine del' altra, et il fine di questa é principio di quella: però hora che siamo stati nella feccia delle scienze, che hanno parturita la feccia delle opinioni, le quali son causa della feccia de gli costumi, et opre; possiamo certo aspettare de ritornare á meglor stati.

En. IV, 3, 12 p. 707, 12: *Ὁ γὰρ ἔχει τὸ πᾶν ἤδη, τοῦτο αὐταρκες αὐτῷ καὶ ἔστι καὶ ἔσται κατὰ λόγους ἀεὶ ἑστηκότας ἐν χρόνοις περαινόμενον, καὶ κατὰ χρόνους ἀεὶ εἰς τὸ αὐτὸ καθιστάμενον, ἐν μέτροις βίων ὡρισμένων, εἰς συμφωνίαν ἀγόμενα ταῦτα ἐκείνοις. Καὶ κατ' ἐκεῖνα τῶν δὲ περαινομένων, ὑφ' ἕνα λόγον πάντων τεταγμένων, ἔν τε καθόδοις ψυχῶν καὶ ἀνόδοις, καὶ εἰς τὰ ἄλλα σύμπαντα.*

Spaccio. Op. ital. p. 422, 39: Tu ó Sophia me dici de le marauigle. Volete voi che non conosca Gioue la condition del fato, che per proprio et pur troppo diuolgato epitheto, é intitolato inesorabile?

Wie Plotin leugnet auch Bruno, daß es Ideen von dem Verfehlten und Häßlichen geben könne:

De Umbr. Idear. p. 36: Non te praetereat tandem umbrarum cum ideis similitudo, tum enim umbrae, tum et ideae non sunt contrariae contrariorum. Per unam speciem cognoscitur in hoc genere pulchrum et turpe, conveniens et inconveniens, perfectum et imperfectum, bonum et malum. Malum enim, imperfectum et turpe proprias, quibus cognoscantur, non habent ideas.

En. V, 9, 10 p. 1039, 5: *κακοῦ γὰρ οὐδενός. τὸ γὰρ κακὸν ἐνταῦθα ἐξ ἐνδείας καὶ στερήσεως καὶ ἐλλείψεως, καὶ ὕλης ἀτυχούσης πάθος, καὶ τοῦ ὕλῃ ὡμοιωμένου.*

En. V, 9, 14.

Während Bruno auf der ersten Stufe seiner Entwicklung in den Ideen alle Wahrheit und Wirklichkeit findet, wendet er sich später von dieser Lehre ab und bezeichnet sie als phantastisch:

Op. ital. p. 274, 24: non possendo ricorrere alle phantastiche idee di Platone.

d) Die Seele.

Die einzelnen Seelen sind Teile der Weltseele und gehören wie diese der geistigen Welt an.[1]) Der höhere Teil der Seele ist der Weltseele verwandt, doch da sie eine Verbindung mit der Materie eingegangen ist, führt sie ein Doppelleben und wird mit einem Punkt von den höheren mit dem anderen von den niederen Dingen angezogen:

Op. ital. p. 661, 39: Cossi ê à punto, come il raggio del sole il quale quindi tocca la terra et é gionto á cose inferiori et oscure che illustra uiuifica et

En. IV, 3, 12 p. 707, 3: *Ἀνθρώπων δὲ ψυχαὶ, εἴδωλα αὐτῶν ἰδοῦσαι, οἷον Διονύσου ἐν κατόπτρῳ, ἐκεῖ ἐγένοντο ἄνωθεν ὁρμηθεῖσαι, οὐκ ἀποτμηθεῖσαι οὐδ' αὗται τῆς*

[1]) Op. ital. p. 619, 39. — En. IV, 1 u. VI, 7, 12.

accende, indi é gionto á l'elemento del fuoco cioé á la stella da cui procede, há principio, è diffuso, et in cui há propria et originale sussistenza: cossi l'anima ch'é nell'orizonte della natura corporea et incorporea, há con che s'inalze alle cose superiori, et inchine á cose inferiori.

ἑαυτῶν ἀρχῆς τε καὶ νοῦ. Οὐ γὰρ μετὰ τοῦ νοῦ ἦλθον, ἀλλ' ἔφθασαν μὲν μέχρι γῆς, κάρα δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τσῦ οὐρανοῦ.

En. I, 1, 10.

En. IV, 7, 12.

Op. ital. p. 732, 21.

Die Seele ist also gleichzeitig körperlich und unkörperlich, doch ist sie nicht räumlich im Leibe, vielmehr ist der Leib in der Seele:

Op. ital. p. 647, 6: Ci. Dumque il corpo non é luogo del' anima?

Tan. Non, perche l'anima non é nel corpo localmente, ma come forma intrinseca, et formatore estrinseco; come quella che fá gli membri, et figura il composto da dentro et da fuori. Il corpo dumque é ne l'anima, l'anima nella mente, la mente ó é dio, ó è in dio come disse Plotino.

En. IV, 3, 20: *τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι, ὡς ἐν ὀργάνῳ φυσικῷ.*

En. VI, 4, 16.

Die Lehre Plotins von einem Kreislauf der Seelen, nach welcher die höheren Wesenheiten sich den niederen zuwenden und die niederen Wesenheiten sich zu den höheren erheben, findet sich auch bei Bruno:

Op. ital. p. 649, 32: Nella natura é una revolutione et un circolo per cui per l'altrui perfettione et soccorso le cose superiori s'inchinano all' inferiori, et per la propria eccellenza et felicitade le cose inferiori s'inalzano alle superiori. Peró

En. VI, 4, 14: *Ἢ καὶ πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἦμεν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες, καί τινες καὶ θεοὶ, ψυχαὶ καθαραὶ καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἁπάσῃ οὐσίᾳ, μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ, οὐκ ἀφωρισμένα οὐδ' ἀποτετμημένα, ἀλλ' ὄντες τοῦ ὅλου.*

uoglono i' Pythagorici et Platonici esser donato á l'anima ch'á certi tempi non solo per spontanea voluntá la qual le riuolta alla comprension de le nature: ma et ancho della necessità d'una legge interna scritta et registrata del decreto fatale vanno á trouar la propria sorte giustamente determinata. Et dicono che l'anime non tanto per certa determinatione et proprio uolere come ribelle declinano dalla diuinita: quanto per certo ordine, per cui uegnono affette uerso la materia: onde non come per libera intentione, ma come per certa occolta conseguenza uegnono á cadere: et questa é l'inclination ch' hanno alla generatione, come á certo minor bene. (Minor bene dico per quanto appartiene á quella natura particolare, non gia per quanto appartiene alla natura uniuersale doue niente accade senza ottimo fine che dispone il tutto secondo la giustitia.) Nella qual generatione ritrouandosi (per la conuersione che vicissitudinalmente succede) de nuouo ritornano á gl'habiti superiori.

En. IV, 8, 4: *Μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν καὶ οἷον κάμνουσαι τῷ σὺν ἄλλῳ εἶναι, ἀναχωροῦσιν εἰς τὰ αὐτῶν ἑκάστη.*

En. V, 1, 1.

Einem bestimmten Gesetz folgend, tritt die Seele in die Körperwelt. Doch da dieses Gesetz zugleich in ihrer eigenen Natur begründet liegt, löst sich hierdurch der Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit.

Op. ital. p. 650, 10: Cic. Si che voglono costoro che l'anime sieno spinte dalla necessitá del fato, et non hanno proprio consiglo che le guide á fatto?

Tan. Necessitá, fato, natura, consiglo, uoluntá, nelle cose giustamente et senza errore ordinate tutti concorreno in vno.

En. VI, 8, 4.

Die Heimat der Seele ist in einer höheren Welt. Durch das ganze All geht die Sehnsucht nach der Rückkehr zur Einheit. Bruno unterscheidet neun Stufen des Aufstiegs. Diese Anordnung ist (worauf schon Felice Tocco hingewiesen hat) nicht dem griechischen Text, sondern dem Kommentar Ficins entnommen.

De Umbr. Idear. p. 51: Septem gradibus (quibus duos addimus) constare intellexit Plotinus scalam, qua ascenditur ad principium. Quorum primus est animi purgatio, secundus attentio, tertius intentio, quartus ordinis contemplatio, quintus proportionalis ex ordine collatio, sextus negatio, seu separatio, septimus votum, octavus transformatio sui in rem, nonus transformatio rei in seipsum.

En. VI, 7, 36 p. 1330: Scala, per quam ascenditur ad principium, septem gradus habet: primus est purgatio animi: secundus, cognitio operum divinorum singulatim comparata: tertius, contemplatio ordinis, quo opera inferiora reducuntur ad superiora gradatim: quartus, comparatio quaedam proportionalis ex ordine hujusmodi ad divinum ordinem sese conferens: quintus, negatio per quam cuncta, quae concipis, separes a principio: sextus, supplex ad Deum oratio, ut ipse intellectualis mundi pater te reddat mundum intellectualem actu: ens enim potentia mundus hic ab initio: septimus, ut, quum ipse intellectualis mundus evaseris, ulterius amore boni concitus ex

statu intellectuali transformeris in bonum superius intellectu.

Die beiden von Bruno hinzugefügten Stufen beziehen sich auf die Ekstase.[1])

Durch Reinigung löst sich die Seele vom Stofflichen. Sie faßt den Gedanken, ihre frühere Schönheit zurückzugewinnen, sich zu erneuern und gesund zu machen:

Op. ital. p. 681, 39: Talmente uenendo l'anima in pensiero di ricourar la bellezza naturale, studia purgarsi, sanarsi, riformarsi.

En. I, 6, 6: *γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος, καὶ πάντη ἀσώματος, καὶ νοερὰ, καὶ ὅλη τοῦ θείου.*

Neben diesem asketischen Weg der Befreiung gibt es aber für Bruno wie für Plotin noch einen anderen Weg: die Verklärung der Sinnenwelt durch die Liebe zum Schönen. Diese Welt trägt in sich das Abbild der göttlichen Schönheit und Güte und kann deshalb eine Stufe zum Übersinnlichen werden:

Op. ital. p. 695, 26: Dio, la diuina bellezza, et splendore riluce et é in tutte le cose.

Op. ital. p. 694, 11: dalla bellezza materiale la quale é vn raggio et splendor della forma, et atto spirituale di cui é vestigio et ombra, vegna ad inalzarsi alla consideration et culto della diuina bellezza, luce, et maestade: di maniera che da queste cose uisibili uegna á magnificar il core uerso quelle che son tanto piu eccellenti in se et grate á l'animo ripurgato; quanto son piu rimosse dalla materia et senso. — — — son certo che la natura che mi há

En. I, 6, 8 p. 112, 5: *Ἰδόντα γὰρ δεῖ τὰ ἐν σώμασι καλὰ μή τι προστρέχειν, ἀλλὰ γνόντας, ὡς εἰσὶν εἰκόνες καὶ ἴχνη καὶ σκιαί, φεύγειν πρὸς ἐκεῖνο, οὗ ταῦτα εἰκόνες.*

[1]) En. VI, 7, 36 p. 1331, II.

messa questa bellezza auanti gl'occhi: et mi há dotato di senso interiore, per cui posso argumentar bellezza piu profonda et incomparabilmente maggìore; vogla ch'io da quà basso vegna promosso á l'altezza et eminenza di specie piu eccellenti.

Die erste Stufe des Aufstiegs ist darum die Anschauung (s. oben S. 14). Es ist eine gewisse Harmonie, ein Einklang der Glieder und Farben, die uns fesselt, weil wir hierin ein Geistiges erkennen. Nur durch Teilnahme an der gestaltenden Idee ist das Schöne schön:

Op. ital. p.: l' affetto ben formato ama gli corpi ò la corporal bellezza, per quel che é indice della bellezza del spirito. Anzi quello che n' innamora del corpo é una certa spiritualitá che veggiamo in esso, la qual si chiama bellezza, la qual non consiste nelle dimensioni maggiori ò minori, non nelli determinatí, colori, ó forme; ma in certa armonia, et consonanza de membri et colori.

En. I, 6 *α* p. 101, 1: *Φαμὲν δὴ ὡς τὴν φύσιν οὖσα ὅπερ ἐστί, καὶ πρὸς τῆς κρείττονος ἐν τοῖς οὖσιν οὐσίας, ὅ, τι ἂν ἴδῃ συγγενὲς ἢ ἴχνος τοῦ συγγενοῦς, χαίρει τε καὶ διεπτόηται, καὶ ἀναφέρει πρὸς ἑαυτήν, καὶ ἀναμιμνήσκεται ἑαυτῆς καὶ τῶν ἑαυτῆς. Τίς οὖν ὁμοιότης τοῖς τῇδε πρὸς τὰ ἐκεῖ καλά; καὶ γὰρ, εἰ ὁμοιότης, ὅμοια μὲν ἔστω. Πῶς δὲ καλὰ κἀκεῖνα καὶ ταῦτα; μετοχῇ εἴδους φαμὲν ταῦτα.*

Die Schönheit der Sinnenwelt führt zur seelischen Schönheit, denn beiden gemeinsam ist die Idee, die wir in dem Sinnenbild wie in einem Spiegel erschauen:

Op. ital. p. 308, 13: Ph. la verità come da un debile principio é da gli sensi in picciola parte; ma non é nelli sensi.

El. Doue dumque?

Ph. Ne l' oggetto sensibile come in un specchio. Nella raggione per modo di argu-

En. I, 6, 2.

mentatione, et discorso. Nell' intelletto per modo di principio, ò di conclusione. Nella mente in propria et uiua forma.

Wie Plotin lehrt auch Bruno, daß der höhere Teil der Seele Geist sei, jedoch sieht er nicht hier zwei verschiedene Wesenheiten, sondern eine und dieselbe Wesenheit, die zwei verschiedene Pole des Wirkens hat.

Op. ital. p. 661, 31: Voglono gli Platonici che l'anima quanto alla parte superiore sempre consista ne l'intelletto, doue há raggione d'intelligenza piu che de anima: atteso che anima é nomata per quanto viuifica il corpo et lo sustenta. Cossi quá la medesima essenza che nodrisce et mantiene li pensieri in alto insieme col magnificato cuore, se induce dalla parte inferiore contristarsi et richiamar quelli come ribelli.

Cic. Si che non sono due essenze contrarie, ma una suggetta á doi termini di contrarietade?

Tan. Cossi ê à punto.

En. 4, 3, 12 (a. a. O. S. 36).

Hat die Seele die höchste Stufe der göttlichen Wesenheiten erreicht, so kehrt sie wieder zur Sinnenwelt zurück und steigt umgekehrt von dieser zu den göttlichen Stufen empor. Je nach der Stufe, die sie im Auf- oder Niedergang innehaben, unterscheidet Bruno wie Plotin drei Arten der Wesen: Götter, Helden und Menschen.[1]) Den Stufenfolgen der Naturen und Wesenheiten entsprechen die Grade der intelligibeln Ideen und

[1]) Op. ital. p. 662, 15; En. III, 4, 5, 6 u. V, 9, 1.

der Liebesleidenschaft.[1]) Denn wie die Sinne und Vernunft von den anschaulichen zu den begrifflichen Gegenständen fortschreiten, so legt der Affekt der Liebe die Stufenleiter der höheren und niederen Wesen zurück:

Op. ital. p. 666, 5: Ecco come per la scala de cose superiori et inferiori procede l'affetto de l'amore, come l'intelletto ó sentimento procede da questi oggetti intelligibili ó conoscibili, á quelli; ó de quelli á questi.

Op. ital. p. 664, 31: — anchora nella scala de gl'affetti humani la quale é cossi numerosa de gradi come la scala della natura, atteso che l'huomo in tutte le sue potenze mostra tutte le specie de lo ente.

Drei Arten der Liebesleidenschaft unterscheidet Bruno mit Plotin: die musische, die philosophische, die erotische:

Op. ital. p. 639, 13: Sai bene che come il rapto Platonico é di tre specie, de quali l'vno tende alla vita contemplatiua ó speculatiua: l'altro a l'attiua morale; l'altro à l'ociosa et voluptuaria: cossi son tre specie d'amori; de quali l'vno dall'aspetto della forma corporale s'inalza alla consideratione della spirituale et diuina: l'altro solamente perseuera nella delettation del uedere et conuersare: l'altro dal vedere vá á precipitarsi nella concupiscenza del toccare.

En. V, 9, 2, p. 1027, 13: *Τίς οὖν οὗτος ὁ τόπος; καὶ πῶς ἄν τις εἰς αὐτὸν ἀφίκοιτο; ἀφίκοιτο μὲν ἂν ὁ φύσει ἐρωτικός, καὶ ὄντως τὴν διάθεσιν ἐξ ἀρχῆς φιλόσοφος.*

En. I, 3, 1 p. 40, 1: *Ὁ μὲν δὴ φιλόσοφος τὴν φύσιν, καὶ ὁ μουσικὸς καὶ ὁ ἐρωτικὸς, ἀνακτέοι.*

Von diesen drei Wegen, die zur Gottheit führen, ist für Bruno wie für Plotin die Philosophie der vornehmste Weg (s. oben S. 11).[2]) Jedoch, wie die vorhergehenden Zitate zeigen,

[1]) Op. ital. p. 684, 26.

[2]) In diesem Sinne habe ich die Gegenüberstellung von religiösem und wissenschaftlichem Streben (Op. ital. p. 640, 22) verstanden. Man ver-

handelt es sich bei Bruno niemals um eine bloß mentale Erkenntnis.

Drei Vorbereitungen gehen der Erreichung des endgültigen Ziels voran:

Op. ital. p. 672, 17. Cic. In che maniera intendete che si faccia cotal conuersione?

Tans. Con tre preparationi che nota il contemplatiuo Plotino nel libro della bellezza intelligibile, de le quali la prima é proporsi de conformarsi d'una similitudine diuina diuertendo la uista da cose che sono infra la propria perfettione, et commune alle specie uguali et inferiori. Secondo é l'applicarsi con tutta l'intentione et attentione alle specie superiori. Terzo il cattiuar tutta la voluntade et affetto á Dio.

En. V, 8, 10.

Das letzte Ziel ist aber für Bruno wie für Plotin die mystische Vereinigung mit der Gottheit im Zustand der Ekstase, in welchem alles Selbstbewußtsein wie alle Klarheit des Denkens schwindet. Seine Seele versenkt sich mit bewußter Absicht in die All-Einheit, er zieht die Gottheit in sich zusammen, und das Sinnliche wie das Intelligible wird ihm gleichgültig.

Op. ital. p. 646, 22: Nel qual stato ritrouandosi, viene á perder l'amore et affettion d'ogni

En. VI, 7, 34 p. 1326, 12: *Ὅταν δὲ τούτου εὐτυχήσῃ ἡ ψυχὴ καὶ ἥκῃ πρὸς αὐτήν, μᾶλλον δὲ*

---

gleiche jedoch die Anschauung des bekannten Bruno-Forschers Felice Tocco, Le Opere Latine di G. Bruno p. 372: Al di sopra di questa cognizione naturale è l'unificazione con Dio, che seconda la gnoseologia neoplatonica era il fastigio della contemplazione filosofica, ma ora invece è considerata come un miracolo della fede, il cuale non ottenendosi se non per vie sopranaturale, più che ai filosofi è dato solo ai credenti. — Jedenfalls sind wohl beide Deutungen möglich.

altra cosa tanto sensibile quanto intelligibile; perche questa congionta á quel lume douien lume essa anchora, et per consequenza si fà vn dio: perche contrahe la diuinitá in se essendo ella in dio per la intentione con cui penetra nella diuinitá (per quanto si puó) et essendo dio in ella per quanto dopo hauer penetrato viene á conciperla, et (per quanto si può) á ricettarla et comprenderla nel suo concetto.

παρὸν φανῇ ὅταν ἐκείνη ἐκνεύσῃ τῶν παρόντων, καὶ παρασκευάσασα αὑτὴν ὡς ὅτι μάλιστα καλὴν, καὶ εἰς ὁμοιότητα ἐλθοῦσα, (ἡ δὲ παρασκευὴ καὶ ἡ κόσμησις δήλη που τοῖς παρασκευαζομένοις) ἰδοῦσα δὲ ἐν αὑτῇ ἐξαίφνης φανέντα, μεταξὺ γὰρ οὐδὲν, οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἓν ἄμφω.

Op. ital. p. 741, 14: la diuina veritá secondo raggione sopranaturale, detta metaphisica, mostrandosi á qué pochi alli quali si mostra, non prouiene con misura di moto et tempo, come accade nelle scienze phisiche, cioé quelle che s'acquistano per lume naturale, le quali discorrendo da vna cosa nota secondo il senso ó la raggione, procedeno alla notitia d'altra cosa ignota; il qual discorso é chiamato argumentatione) ma subito et repentinamente secondo il modo che conuiene á tale efficiente. Onde disse vn diuino. Attenvati svnt ocvli mei svspicientes in excelsvm. Onde non é richiesto uan discorso di tempo, fatica de studio, et atto d'inquisitione per hauerla; ma cossi presta-

En. V, 3, 17 p. 956, 6: *τοῦτο γὰρ τοῦτο τὸ φῶς, πὰρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός· καὶ τότε χρὴ νομίζειν παρεῖναι, ὅταν ὥσπερ θεὸς ἄλλος, ὅταν εἰς οἶκον καλοῦντός τινος ἐλθὼν φωτίσῃ, ἢ μηδ' ἐλθὼν οὐκ ἐφώτισεν. Οὕτω τοι καὶ ψυχὴ ἀφώτιστος, ἄθεος ἐκείνου.*

mente s'ingerisce come proportionalmente il lume solare senza dimora si fa presente á chi se gli uolta, et se gl'apre.
Op. ital. p. 641, 22 (s. oben S. 12).

e) Die Lehre von der Seelenwanderung.

Brunos Schriften zeigen sein Interesse für die Lehre von der Seelenwanderung. Er erwähnt häufig die Ansicht Plotins, nach welcher die Seelen, die sich nicht ins Übersinnliche zu erheben vermögen, wieder in die Körperwelt herabsinken, und zwar in die Körper, die ihrer inneren Beschaffenheit nach am besten für sie geeignet sind.[1]) Irdische Leiden sind hiernach als Strafen für eine in einer früheren Existenz begangene Schuld aufzufassen. Hierauf Bezug nehmend schreibt Bruno im „Spaccio", er halte diese Lehre, wenn auch nicht für unbedingt maßgebend, so doch immerhin für beachtenswert.[2]) In den „Eroici Furori" dagegen vertritt er die Ansicht, daß die Seelen gut oder schlecht, schön oder häßlich sind je nach der Stufe, die sie im Auf- oder Niedergang innehaben; von einer eigentlichen Schuld und Sühne kann also hier nicht die Rede sein. Er fügt jedoch hinzu, daß man diese Lehre nicht der großen Menge verkünden solle, die kaum durch den Glauben an ewige Höllenstrafen vom Laster zurückgehalten und zur Tugend angespornt werden können.[3]) Das Gute wie das Böse ist für Bruno ein ewiger Wechsel von Bewegung, Änderung und Wandel, wo das Ende des einen Gegensatzes den Anfang des anderen bildet.[4]) Keine äußere Macht treibt die Dinge, sondern die Natur selbst. Die Veränderungen sind nicht willkürlich und

---

[1]) En. IV, 3, 13; IV, 3, 7; III, 13.

[2]) Op. ital. p. 410, 36: io stimo che se non é da esser creduto, é molto da esser considerato.

[3]) Op. ital. p. 619, 24.

[4]) Op. ital. p. 635, 12.

zufällig; ein inneres Gesetz führt sie einem unendlichen Ziel, der Vollkommenheit des Weltalls entgegen.[1])

Ist auch hier der Entwicklungsgedanke neu, so hatte doch schon Plotin gelehrt, daß Gegensatz und Streit, Wechsel von Entstehen und Vergehen notwendig seien und der Harmonie des Ganzen dienlich.[2])

f) Platonische und neuplatonische Bilder und Gleichnisse.

Plotin sieht in den Volksmythen eine poetische Darstellung von philosophischen Ideen. Er bedient sich ihrer, um seine Gedanken bildlich auszudrücken. Viele dieser Bilder finden sich auch bei Bruno, z. B.:

Apollo[3]) als Bezeichnung für das Eine (die Verneinung des vielen-Wortspiel: *Ἀπόλλων-ἀ-πολυς*),

Zeus: die Seele,[4])

Circe: die Sinnenwelt,[5])

der Lethetrank: die Incarnation,[6])

Bild der platonischen Höhle,[7])

Körper: Kerker der Seele, Fessel, Grab,[8])

Urgeist als Sonne bezeichnet, die Seele als Mond,[9])

Bild vom Palast,[9])

---

[1]) Op. ital. p. 233, 9.

[2]) En. III, 2, 4, II, 9 u. 9.

[3]) Op. ital. p. 708, 32 — En. V, 5, 6 (Plutarch).

[4]) „Spaccio" — En. V, 1, 7.

[5]) Op. ital. p. 619, 35. — En. I, 6, 8.

[6]) Op. ital. p. 620, 1. — En. IV, 3, 26.

[7]) Op. ital. p. 743, 1. — En. III, 9, 6 (Platon VII Buch des Staats).

[8]) Op. ital. p. 701, 35. — En. IV, 8, 1 (Platon, Kratylus p. 400).

[9]) Op. ital. p. 646, 29: Hor di queste specie et similitudini si pasce l'intelletto humano da questo mondo inferiore, sin tanto che non gli sia lecito de mirar con piu puri occhi la bellezza della diuinitade: come accade á colui che è gionto á qualch' edificio eccellentissimo et ornatissimo, mentre uá considerando cosa per cosa in quello, si aggrada, si contenta, si

En. IV, 7, 35 p. 1328, 10: *Ἐπὰν δὲ ἐκεῖνον ἴδῃ τὸν θεὸν, πάντα ἤδη ἀφίησιν οἷον εἴ τις εἰσελθών, εἰς οἶκον ποικίλον καὶ οὕτω καλὸν θεωροῖ ἔνδον ἕκαστα τῶν ποικιλμάτων καὶ θαυμάζοι, πρὶν ἰδεῖν τὸν τοῦ οἴκου δεσπότην. Ἰδὼν δ'ἐκεῖνον καὶ ἀγαθεὶς οὐ κατὰ τὴν τῶν ἀγαλμάτων φύσιν ὄντα, ἀλλ' ἄξιον τῆς ὄντως θέας, ἀφεὶς ἐκεῖνα, τοῦτον μόνον τοῦ λοιποῦ βλέποι.*

Weltharmonie: Chorgesang in welchem jeder seine Stimme singt.[1])

g) Die Materie.

Am weitesten entfernt sich Bruno von Plotin in seiner Auffassung der Materie. Wenn er aber in seinen „Eroici Furori“ von dem Licht spricht, das sich in der Dunkelheit der Materie spiegelt,[1]) von der Seele, deren höhere Vermögen im Schoße der Materie untergegangen, gewissermaßen von dieser eingeschläfert und berauscht seien,[2]) so zeigen diese neuplatonischen Begriffe, daß er auch hier ursprünglich von Plotin beeinflußt gewesen ist. In der „Causa principio et uno“ dagegen nähert er sich einer rein materialistischen Auffassung,[3]) und es ist wohl der Neuplatoniker in ihm, der ihn davon zurückhält, sich ganz an diese Lehre anzuschließen. Die Materie ist ihm nicht mehr die absolute Beraubung und Finsternis Plotins, nicht das „prope nihil“,[4]) sondern das wahrhaft Seiende, ein Göttliches, ewig Unvergängliches. Sie ist das einzig substantielle Prinzip, das alle Möglichkeit und Wirklichkeit in sich schließt, das einzig Beharrende unter dem Wechseln der Formen.

Das Geistige wie das Materielle entspringt aus einer Wurzel, führt auf eine Wesenheit zurück.[5]) Form und Materie sind nichts Entgegengesetztes, sondern zwei Seiten desselben Prinzips. Wie alles Sinnliche ein Substrat der Sinnlichkeit voraussetzt, so alles Intelligible ein Substrat der Intelligibilität.[6]) Es muß also

---

pasce d'una nobil marauigla. Ma se auuerrá poi che vegga il signor di quelle imagini di bellezza incomparabilmente maggiore, lasciata ogni cura et pensiero di esse tutto é volto et intento á considerar quell' uno.

[1]) Op. ital. p. 723, 31.

[2]) Op. ital. p. 649, 8.

[3]) Op. ital. p. 253, 12.

[4]) Op. ital. p. 271, 27.

[5]) Op. ital. p. 261, 15.

[6]) Op. ital. p. 266, 19: Et certamente non si può negare che sicome ogni sensibile presuppone il soggetto della sensibilitá; cossi ogni intelligi-

ein Wesen geben, das dem gemeinsamen Begriff, sowohl des einen wie des anderen Substrats entspricht. Wie sich in den körperlichen Dingen etwas findet, was formal und göttlich ist, so muß auch in den göttlichen etwas Materielles sein. In diesem Sinne faßt Bruno Plotins Begriff von der intelligibeln Materie:

Op. ital. p. 267, 14: T. Plotino anchora dice nel libro de la materia: che se nel mondo intelligibile é moltitudine et pluralitá di specie: é necessario che ui sia qualche cosa comune, oltre la proprietá et differenza di ciaschuna di quelle. quello che é comune tien luogo di materia, quello che é proprio et fá distintione, tien luogo di forma.[1])

Während aber Plotin in der Sinnenwelt nur das Geistige sucht und für naturwissenschaftliche Untersuchungen weniger Interesse hat, ist für Bruno ein Fortschreiten in der Erkenntnis der Natur zugleich ein Emporsteigen zur Erkenntnis der Gottheit. Denn die Natur ist die Entfaltung des All-Einen. Tod, Laster und Zerstörung sind nur Phasen desselben unendlichen Seins. In dem Kleinsten wie in dem Größten spiegelt sich die göttliche Vernunft. Da aber die Gottheit unendlich ist, muß auch das All unendlich sein.[2])

h) Die Idee der doppelten Unendlichkeit.

Der Begriff der Unendlichkeit findet sich schon bei Plotin. Während aber bei Plotin das Unbegrenzte gewöhnlich im

bile il soggetto della intelligibilitá: bisogna dumque che sia una cosa che risponde alla raggione comune de l'uno et l'altro soggetto; perche ogni essentia necessariamente é fondata sopra qualche essere, eccetto che quella prima che é il medesimo con il suo essere. — Et non manchano di peripatetici che dicono sicome nelle corporee sustanze si trova un certo che di formale et diuino: cossi nelle diuine conuien che sia un che di materiale, á fine che le cose inferiori s'accomodino alle superiori, et l'ordine de l'une dependa da l'ordine de l'altre.

[1]) En. II, 4, 4.

[2]) Treffend bemerkt Felice Tocco über die letzte Phase der Philosophie Brunos: Egli ritorna gradatamente all'atomismo, ma verso gli ultimi anni della sua speculazione, e vi porta tali ricordi del sistema neoplatonico, e tale credenza spiritualistica che invece di materializzare il tutto, pare invece che il tutto spiritualizzi e l'antico atomismo trasformi nella moderne monadologia. F. Tocco, Le Op. Lat. di G. Br. p. 360.

griechischen Sinne als Chaos aufgefaßt wird, als absolute Beraubung, als das, was sich außerhalb der Grenze und Ordnung befindet, ist es für Bruno ein Ausdruck für die unendliche Macht und ewige Existenz des All-Einen, der kein Ziel und keine Grenze gesetzt werden kann. Jedoch finden sich beide Auffassungen sowohl bei Bruno wie bei Plotin. In der sinnlichen Welt ist das Unbegrenzte für Plotin das, was sich am weitesten vom wahren Sein entfernt, in der geistigen Welt das, was mehr Sein besitzt. Bezugnehmend hierauf schreibt Bruno:

Op. ital. p. 731, 27: Lao. Volete dir dumque due specie d'infinitá, l'una priuativa la qual puo essere uerso qualche cosa che é potenza come infinite son le tenebre, il fine delle quali é positione di luce: l'altra perfettiua la quale é circa l'atto et perfettione, come infinita é la luce il fine della quale sarebbe priuatione et tenebre.

En. II, 4, 15 p. 302, 8: *Ἀνάγκη τοίνυν τὴν ὕλην τὸ ἄπειρον εἶναι. οὐχ οὕτω δὲ ἄπειρον, ὡς κατὰ συμβεβηκὸς, καὶ τῷ συμβεβηκέναι τὸ ἄπειρον αὐτῇ. Πρῶτον μὲν γὰρ τὸ συμβαῖνόν τῳ δεῖ λόγον εἶναι. τὸ δὲ ἄπειρον οὐ λόγος. Ἔπειτα τίνι ὄντι τὸ ἄπειρον συμβήσεται, πέρατι καὶ πεπερασμένῳ; ἀλλ' οὐ πεπερασμένον, οὐδὲ πέρας ἡ ὕλη. καὶ τὸ ἄπειρον δὲ προσελθὸν τῷ πεπερασμένῳ ἀπολεῖ αὐτοῦ τὴν φύσιν· οὐ τοίνυν συμβεβηκὸς τῇ ὕλῃ τὸ ἄπειρον· αὐτὴ τοίνυν τὸ ἄπειρον. Καὶ εἴη ἂν γεννηθὲν ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἀπειρίας, ἢ δυνάμεως, ἢ τοῦ ἀεὶ, οὐκ οὔσης ἐν ἐκείνῳ ἀπειρίας, ἀλλὰ ποιοῦντος. Πῶς οὖν ἐκεῖ καὶ ἐνταῦθα; ἢ διττὸν καὶ τὸ ἄπειρον. Καὶ τί διαφέρει; ὡς ἀρχέτυπον καὶ εἴδωλον. Ἐλαττόνως οὖν ἄπειρον τοῦτο; ἢ μᾶλλον· ὅσῳ γὰρ εἴδωλον πεφευγὸς τὸ εἶναι τὸ ἀληθὲς, μᾶλλον ἄπειρον· ἡ γὰρ ἀπειρία ἐν τῷ ἧττον ὁρισθέντι μᾶλλον, τὸ γὰρ ἧττον ἐν τῷ ἀγαθῷ, μᾶλλον ἐν τῷ κακῷ.*

i) Lehre von der Zeit.

Wie Plotin lehrt auch Bruno, daß nicht die Zeit das Maß der Bewegung, sondern die Bewegung das Maß der Zeit ist:

Acrotismus. Artic XXXIX p. 146. Potius motus est mensura temporis, quam tempus mensura motus.

En. III, 7, 12, p. 622. *Διὸ καὶ κινήσεως ἠνέχθησαν εἰς τὸ εἰπεῖν μέτρον, ἀντὶ τοῦ εἰπεῖν κινήσει μετρούμενον.*

k) Heroische Lebensauffassung.

Die Philosophie Brunos wurzelt wie die Plotins in dem Streben, sich von der Sinnenwelt zur ewigen Schönheit zu erheben. Bei beiden ist das Gefühl und die Phantasie oft stärker als die kalte, logische Erwägung. Doch während uns in den Werken Plotins eine geistig abgeklärte Persönlichkeit entgegentritt, ist der Charakter Brunos voll schroffer Gegensätze und Widersprüche. Er ist zugleich Mystiker und Skeptiker, idealer Schwärmer und lebensfreudiger Optimist. Aus seinen Werken spricht die tiefste Schwermut und die heiterste Lebensfreude, sprudelnder Witz, leidenschaftliche Glut der Empfindung und trockne, scholastische Gelehrsamkeit.

Ganz Renaissancemensch in seinen Fehlern und Schwächen wie in seiner Größe ist ihm auch der vorherrschende Zug jener Zeit eigen: stolzes Selbstgefühl und heroische Gesinnung. Sein sittliches Ideal ist der Hochsinn, der sich, allen Zwiespalt überwindend, im Kampf gegen innere und äußere Feinde zur Einheit emporringt. Nur ein Tor vermag Befriedigung in dem tierischen Paradies sinnlichen Behagens zu finden; der heroische Mensch findet sein Glück in dem unendlichen Streben, in dem er sich eins fühlt mit dem Weltgeist.

In Bruno verkörpert sich noch einmal vor dem Erlöschen der Geist der Renaissance in seiner Naturvergötterung, seinem Wissensdrang und seiner glühenden Liebe zum Schönen, wie in seinem Lebensdurst und seiner Todesverachtung.

Mehr als durch seine Werke hat er gewirkt durch seine Persönlichkeit, durch sein Leben in rastloser Arbeit für seine Überzeugung, durch seinen Tod als Märtyrer der freien Forschung.

Wie eine Vorahnung seines eignen Schicksals berühren manche Aussprüche seiner Werke. Als Spätling der Renaissance, in ein Zeitalter der Reaktion und Unterdrückung der Gedankenfreiheit hineingeboren, fällt er der „pietà crudele“ zum Opfer. Doch sind auch Sieg und Untergang in den Händen des Schicksals,[1]) so steht doch über dem Schicksal der Hochsinn heroischer Charakterstärke.

Nur zwei Aussprüche Brunos sind uns aus seiner langen Kerkerhaft überliefert. Der Bericht der „Avisi di Roma“ und das stolze Wort, das er seinen Richtern zurief: „Ihr, die ihr gegen mich das Urteil gesprochen, schwebt in größerer Furcht denn ich, der ich es empfangen“. Wer aber nach jahrelangem Martyrium in den Kerkern der Inquisition furchtlos dem Flammentod entgegensehen kann, dessen Stärke „wurzelt in der Tiefe, die Kern und Wesen der Dinge ist“.[2])

IV. Schlußbemerkung.

Wenn wir das Ergebnis der vorliegenden Arbeit noch einmal zusammenfassen, finden wir, daß eine Übereinstimmung zwischen den Lehren Giordano Brunos und Plotins in den folgenden Punkten vorliegt:

I. Begriff der Gottheit.

1. Die Gottheit ist die absolute Einheit, der Urgrund und die erste Ursache der Dinge.

---

[1]) De Monade cap. VIII:

Pugnavi multum est; me vincere posse putavi
(Quando animo virtus fuit illa negata lacertis)
Et studium et nixus sors et natura repressit.
Est aliquid prodisse tenus: qui vincere fati
In manibus video esse situm. Fuit hoc tamen in me
Quod potuit, quod et esse meum non ulla negabunt
Secla futura, suum potuit quod victor habere,
Non timuisse mori, simili cessisse nec ulli
Constanti forma, praelatam mortem animosam
Imbelli vitae.

[2]) Op. ital. p. 718, 27.

2. Die absolute Einheit kann nicht Gegenstand der Erkenntnis sein. Nur einen negativen Begriff können wir uns von ihr bilden.[1])
3. Viele der Bilder und Begriffe, die bei Giordano Bruno zur Bezeichnung der Gottheit dienen, sind der Emanationslehre Plotins entnommen.

II. Die Weltseele.

1. Die Weltseele beherrscht das All, wird aber nicht wie die Seele durch den Körper gefesselt. Sie bleibt frei und lebt überall gegenwärtig wie das Licht oder wie eine Stimme, die den Raum durchhallt, als Ganzes im Ganzen.
2. Die Weltseele besteht aus höheren und niederen Kräften. Selbst ruhig und unbewegt unterhält und bewegt sie die Materie und unterweist die Natur, die Gattungen hervorzubringen.
3. Das ganze All ist beseelt. Auch die Gestirne sind Lebewesen.
4. Das höchste Vermögen der Weltseele ist die Vernunft, in der die Ideen enthalten sind.

III. Die Ideenlehre.

1. Die Ideen verlegt Bruno wie Plotin in die göttliche Vernunft.
2. Die Gottheit ist die Uridee, die Dinge sind die Schatten der Uridee.
3. Denken und Sein sind identisch. Es ist dieselbe Stufenleiter, auf welcher die Natur zur Hervorbringung der Dinge herabsteigt und auf welcher die Vernunft zur Erkenntnis derselben emporsteigt.
4. Die menschliche Vernunft ist ein Teil der Gottheit, deshalb stimmen die Bilder, die uns die Sinnestätigkeit vermitteln, mit den Urbildern in der göttlichen Vernunft überein.

---

[1]) Mit diesem Begriff der absoluten Transzendenz verbindet Bruno jedoch auf einer späteren Stufe seiner Entwicklung den Begriff der Immanenz Gottes in der Natur. Ein Fortschreiten in der Naturerkenntnis bedeutet ihm ein Emporsteigen zur Erkenntnis der Gottheit.

5. Wie das Auge geschaffen ist, um das Licht aufzufangen, so ist der Geist geschaffen, um die Wahrheit zu erkennen.
6. Für Bruno wie für Plotin sind die Ideen nicht Allgemeinbegriffe, sondern Individualideen.
7. Von dem Verfehlten und Häßlichen gibt es keine Ideen.

IV. Die Seele.

1. Die einzelnen Seelen sind Teile der Weltseele und gehören wie diese der geistigen Welt an.
2. Der höhere Teil der Seele ist Geist.
3. Die Seele ist nicht räumlich im Leib, vielmehr ist der Leib in der Seele.
4. Die Seele gehört zwei Welten an und führt ein Doppelleben, indem sie zugleich von den höheren und niederen Dingen angezogen wird.
5. Die Seelen bewegen sich in einem ewigen Kreislauf, in dem sich die höheren Wesenheiten den niederen zuwenden, die niederen sich zu den höheren erheben.
6. Das Gesetz der Notwendigkeit ist in der Natur der Seele begründet, so löst sich der Widerspruch zwischen Freiheit und Notwendigkeit.
7. Das Endziel ist die Rückkehr zur Einheit.
8. Die Seele löst sich vom Stofflichen
   a) durch Reinigung,
   b) durch Verklärung der Sinnenwelt mittels der Liebe zum Schönen.
9. Stufenweise erhebt sich die Seele zur Erkenntnis der Wahrheit. Die letzte Stufe ist die Ekstase.
10. Bruno unterscheidet wie Plotin eine Dreiteilung der Wesen in Götter, Helden und Menschen.
11. Den Stufenfolgen der Naturen und Wesenheiten entsprechen die Grade der intelligibeln Ideen und der Liebesleidenschaften.

V. Viele Bilder und Gleichnisse Brunos sind der neuplatonischen Lehre entnommen.

VI. 1. Bei Bruno wie bei Plotin findet sich die Lehre einer doppelten Unendlichkeit: einer negativen als bloßer Beziehungsbegriff und einer positiven.

2. Nicht die Zeit ist das Maß der Bewegung, sondern die Bewegung das Maß der Zeit.

VII. Die Materie.

Von der neuplatonischen Auffassung der Materie als absoluter Beraubung und Finsternis ist Bruno ausgegangen. Er entfernt sich im Laufe seiner Entwicklung immer weiter von dieser Auffassung, bis er in der Materie etwas Göttliches sieht und ihm Form und Materie zwei gleichwertige Seiten der Gottnatur werden.

Robert Noske, Borna-Leipzig, Großbetrieb für Dissertationsdruck.

242038

Lebenslauf.

Als Tochter des Amtsgerichtsrats Ernst Sarauw und seiner Ehefrau Nicoline geb. Sarauw wurde ich, Juliane Marie Auguste Sarauw, zu Visby (Nordschleswig) geboren.

Meine Schulbildung erhielt ich zuerst im Elternhause, dann bis zum Abschluß in Schleswig. Um mich in modernen Sprachen weiter auszubilden, ging ich ins Ausland. In Paris hörte ich bei einem ersten Aufenthalt Vorlesungen im Collège de France, und bei einem zweiten Aufenthalt, einige Jahre später, studierte ich an der Sorbonne.

Von Paris ging ich nach Florenz, dann nach Schottland und England und unterrichtete mehrere Jahre in den früher spanischen Ländern Zentral- und Südamerikas.

1908 ging ich nach Neu York und studierte von 1908 bis 1911 an der Columbia University, wo ich 1911 den Grad M. A. erhielt.

Von 1911 bis 1914 war ich Dozentin in Mount Holyoke College (Mass.).

Seit dem Sommersemester 1914 studiere ich in Jena.

Meinen verehrten Lehrern bin ich für alle Förderung und Anregung sehr zu Dank verpflichtet, besonders Herrn Geheimrat Eucken, der meiner Arbeit stets ein gütiges Interesse entgegenbrachte.

Auch möchte ich hier Herrn Prof. Dr. Kuhlenbeck für seinen Rat und seine freundliche Anteilnahme meinen verbindlichsten Dank aussprechen.

B
783.
.E74
S26
IMS

Sarauw, Julie
Der EinfluB Plotins auf Giordano Brunos Degli Eroici Furori :

PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5, CANADA